السنة الثامنة العدد الثلاثون خريف 1423هـ /2002م

صاحب الإمتياز: توفيق أحمد العوجي

رأس النبع شارع دونا ماريا سرسق بناية رمضان الطابق الأول، بيروت - لبنان

هاتف / فاكس: 361 647-961

السنة الثامنة العدد الثلاثون خريف 1423هـ /2002م

السنة الثامنة العدد الثلاثون خريف 1423هـ /2002م

Vol. XXX No. 30 Fall 1423 AH / 2002 AC

محتويات العدد 30

كلمة التحرير

نحو منهجية قرآنية للبحوث والدراسات

طه جابر العلواني*

حاجة الأمة إلى استجلاء معاني القرآن الكريم

إن حاجة الناس إلى الاستهداء بالقرآن الكريم لا تقتصر على الجهود المبذولة في فهم العلوم النقلية ومعارف الوحي والتعامل معها، ولكن هذه الحاجة تمتد لتشمل كذلك سائر العلوم والمعارف الإنسانية والاجتماعية. فقد أنزل الله –تبارك وتعالى– القرآن ا يد على عبده ورسوله محمد صلّى الله عليه وسلم ﴿تبيانا لكُل شيءٍ وهدى ورحمةً وبشرى لِلْمسلِمِين﴾ (النحل: 89) ومنذ نزوله ورسول الله صلّى الله عليه وسلم يبين للناس الذي اختلفوا فيه ذا الكتاب، ويجاهدهم به جهاداً كبيراً، ليحملهم على التفكير والتذكر والتلاوة والتدبر والتعقل والترتيل ليعلَم رافضوه والكافرون به أنهم كانوا كاذبين في تصورا م وأفكارهم، ورؤاهم ومعتقدا م، وسلوكيا م وتصرفا م وعلاقا م وسائر شأ م، وليهتدي المؤمنون إلى التي هي أقوم في ذلك -كله- وفي غيره. فهو شفاءٌ لما في الصدور وهدى ورحمة، وهو "منهج" يهدي به الله من أتبع رضوانه سبل السلام، وهو نور يخرج به الله الناس من الظلمات إلى النور، وهو تزكية وتذكرة وبشرى ونذارة، وهو حبل الله المتين وصراطه المستقيم.[1]

ومنذ أن لحق رسول الله صلّى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى والأمة المسلمة التي صنعت بالقرآن على عين الله تعالى وبجهاد رسوله الأمين، والأسوة الحسنة التي قدمها والسنن التي أرسى دعائمها، والأمة تسعي جاهدة للإلمام بمعاني القرآن، وإدراك مقاصده،

---

* رئيس المجلس الفقهي الإسلامي لأمريكا الشمالية ورئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فيرجينيا بالولايات المتحدة.

1 إن هذه الأسماء والصفات لا ينبغي أن تؤخذ على أنها مناقب أو أوصاف هدفها بيان الفضيلة، بل على أنها محددات منهاجية منتجة. راجع بحثنا "علوم القرآن" (تحت الطبع)

واستجلاء مراميه وغاياته والوصول إلى برد اليقين في فهمه ومعرفة تفسيره وتأويله. فأنتجت في سبيل ذلك علوم اللغة العربية وقعدت قواعدها، ووضعت نحوها وصرفها، وأبرزت خصائصها، واستنبطت بيا ا وبديعها ونثرها وأحرفها وألسنة قبائلها، والمؤتلف والمختلف فيها لتوظيف ذلك -كلّه- في استجلاء معاني ذلك القرآن، والكشف عن إعجاز ذلك البيان، والفقه فيه، ومعرفة أساليبه، والعروج إلى عليائه.

كما جمعت سنن رسول الله صلّى الله عليه وسلم وآثار الصحابة وفقهم وتفسيرا م وتأويلا م، وفتاوى قرائهم لبلوغ تلك الغايات، والعروج إلى سماء تلك الآيات. فكانت حصيلة تلك الجهود أن بلغت تراكمات ذلك حد بلوغ مرحلة تأسيس وتدوين ما عرف بـ "العلوم النقلية".

لقد تتابعت الجهود في مختلف ا الات، وتنوعت الاجتهادات، وكثرت وتعددت المقاربات حتى تراكمت لدى الأمة مجموعة هامة وكبيرة ومتنوعة من المعارف تحولت خلال القرنين الهجريين الأول والثاني إلى علوم وفنون ومعارف وصناعة مدونة[2]. وبقيت مدارس علماء الأمة تضيف عليها، وتحذف منها، وتطور فيها، وتتوسع في قضاياها حتى بلغت حداً من التكامل في مشارف ايات القرن الرابع الهجري؛ وهنا استوت على سوقها وعرفت مبادئها، واستقرت وسائلها، وتمايزت مقاصدها عن وسائلها، واستقل كل منها بشيء من ذلك، فكانت أحد عشر علماً، ما بين علوم وسائلية، مثل علوم اللغة والمنطق، وعلوم مقاصدية مثل علوم التفسير والحديث، والأصول والفقه والتوحيد، وذلك بقطع النظر عن تفرعا ا وشعبها الداخلية، وأنواع المعارف التي أخذ بعضها في حجز بعض حتى تجاوز عددها في القرن السادس وما تلاه مائة علم وفن.[3]

فهل أوصلت هذه العلوم والفنون والمعارف الأمة إلى غايا ا في القرآن؟ وبغيتها منه؟

---

2 يذكر الذهبي في **تاريخ الإسلام**، ثم السيوطي في **تاريخ الخلفاء** أن هذه المعارف قد بدأ تدوينها رسمياً عام 143هـ.

3 على ما في موسوعة الإمام الرازي المتوفي 60 هـ، ويراجع في ذلك بحثنا الذي لم ينشر عن **فخر الدين الرازي: حياته، شيوخه، ومؤلفاته**. وكذلك يراجع **تصنيف العلوم** للكندي، والفارابي، وابن حزم، وابن الساعي الأكفاني، وطاش كبرى زادة، وكذلك كتب المتأخرين أمثال **أبجد العلوم** ونحوها، فتلك الكتب والدراسات مفيدة في معرفة ذلك.

الجواب أن كل تلك الجهود قد حومت بالأمة حول بعض شواطئ ذلك الكتاب ا يد، المكنون، وقدمت شيئاً من الفوائد، ولكنها قد قصرت عن الإلمام "بمطلق الكتاب" إذ هيمنت نسبية البشر على ذلك "المطلق" وقيدته إلى مدركا ا الظرفية ومحدّدا ا الزمانية والمكانية، وسقوفها المعرفية، وقاسته على الكتب التي سبقته من بعض الوجوه، فأدى ذلك كله إلى بروز تفسيرات متضاربة، وتأويلات متناقضة، وفقه مختلف، وكلام معتسف، وأصول تمازجت بالفروع، وتحولت الوسائل اللغوية إلى مقاصد، بحيث صارت تتحكم أحياناً في لغة القرآن، وصارت تلك المعارف مقصودة لذا ا، أو مرجعيات بديلة يستغنى بالرجوع إليها عن الرجوع إلى القرآن إلا على سبيل الاستشهاد. واتخذت السنن النبوية –بدورها– معضدات وشواهد ساندات لما سبره السابرون[4] وأصله المؤصلون لتلك المعارف والعلوم.

وإذ حجبت تلك المعارف أنوار "إطلاق القرآن" وفككت وحدته البنائية تفككت معها "وحدة الأمة" وتفكك ائتلافها، وتناثر جمعها، وانحطت إلى مستوى التمزق الطائفي، والتشتت المذهبي. كما أن بعض هذه المعارف تجاوزت مع بعد "الإطلاق" بعد "العالمية في الخطاب القرآني" وفسرته كما لو كان خطاباً قومياً منحصراً في قوم أو محيط جغرافي محدد أو فترة تاريخية معينة مما فتح أبواباً كثيرة لطعن الطاعنين، وتحريف الغالين، وتأويلات الجاهلين، وانتحالات المبطلين[5].

ومع تجاوز "إطلاق الكتاب" و"عالمية الخطاب القرآني" اختفى بعد "حاكمية الكتاب" كما انزوت خصائص الشريعة التي أكد ا الآيات ﴿واكْتب لَنا ِفي هذِهِ الدنيا حسنةً وِفي الآخِرةِ ِإنا هدنا ِإلَيك قَالَ عذَاِبي أُصِيب ِبهِ من أَشاء ورحمِتي وسِعت كُل شيءٍ فَسأَكْتبها

[4] يراجع **البرهان** لإمام الحرمين الجويني، الفقرة 1535، وقارن بـ 1548. و**تاريخ التشريع** للخضري، وكتاب عياضة السلمي "**استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة**، حيث أوضح كيف كان جمهرة الأصوليين يتخذون من أدلة الكتاب والسنة في الأعم الأغلب معضدات لما يتوصلون إليه. وكذلك **المحصول** بتحقيقنا في مباحث التقليد.

[5] يراجع كتاب القاضي الباقلاني المخطوط "الانتصار لنقل القرآن" الذي يكاد يستقرئ فيه شبهات أهل زمانه في هذا المجال، وكذلك مختصره المطبوع للصيرفي المسمى "بالنكت". ولمعرفة الآثار الخطيرة لتجاهل وتجاوز "المحددات المنهاجية للقرآن وعدم الوعي بها تراجع دراستنا "أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية" طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

لِلذِين يتقُونَ ويؤتونَ الزكَاةَ والذِين هم بِآياتِنا يؤمِنونَ. الذِين يتبِعونَ الرسولَ النبِي الأمي الذِي يجِدونه مكْتوبا عِندهم فِي التوراةِ والإِنجِيلِ يأمرهم بِالْمعروفِ وينهاهم عنِ الْمنكَرِ ويحِلُ لَهم الطيباتِ ويحرم علَيهِم الْخبآئِثَ ويضع عنهم إِصرهم والأَغْلاَلَ التِي كَانت علَيهِم فَالذِين آمنواْ بِهِ وعزروه ونصروه واتبعواْ النور الذِي أُنزِلَ معه أُولَئِك هم الْمفْلِحونَ. قُلْ يا أَيها الناس إِني رسولُ اللّهِ إِلَيكُم جمِيعا الذِي لَه ملْك السماواتِ والأَرضِ لا إِلَه إِلا هو يحيِي ويمِيت فَآمِنواْ بِاللّهِ ورسولِهِ النبِي الأُمي الذِي يؤمِن بِاللّهِ وكَلِماتِهِ واتبِعوه لَعلَكُم تهتدونَ﴾ (الأعراف: 156-158). ولم يبرز لتلك المحددات المنهاجية الأثر الذي ينبغي أن يظهر في تلك المعارف، وينعكس على تلك العلوم والفنون، ويسدد مسير ا.

ولتتجاوز "الأمة القطب" ثم العالم من بعدها الأزمات الفكرية والثقافية، والصراعات والتناقضات الطائفية والأمية، لابد من ابتغاء القرآن ا يد، والعروج إلى عليائه من جديد، والتعامل معه من ذات المنطلقات التي كان رسول الله صلّى الله عليه وسلم يتعامل معه ا باعتباره كلام الله -بارك وتعالى- المطلق والمصدق والمهيمن والحاكم على كل ما عداه، وهو الخطاب العالمي النازل بالشريعة السمحاء التي نفت عن الناس الحرج، وأحلت لهم الطيبات، وحرمت عليهم الخبائث، ووضعت عنهم الإصر والأغلال: فكانت رحمة للعالمين وتخفيفاً عن الناس أجمعين إلى يوم الدين. والقرآن مهيمن على ما سبق بخاتميته، ومهيمن على ما لحق بإطلاقه وحاكميته، ومصدق على كل ما عداه بشموله وإحاطته.

و ذه العودة الصادقة المخلصة التامة إلى القرآن المكنون يمكن أن تبدأ مسيرتنا الكبرى وانطلاقتنا الشاملة لتأسيس "البديل الحضاري الإسلامي العالمي" القائم على الهدى والحق إن شاء الله تعالى. وبدون تلك الرجعة الصادقة المخلصة إلى رحاب القرآن فإنه لا أمل للبشرية -كلها- ولا مخرج لها مما تتردى فيه، ولن تزيد حالتها الفوضوية إلا سوءاً وتدهوراً، وآنذاك "لن يبك ميت، ولن يفرح بمولود".

البحث عن الخلاص

إن نقطة البداية أو الانطلاق نحو بناء "البديل الحضاري الإسلامي العالمي" تكمن في محاولة فهم الحالة الراهنة لأمتنا وللعالم من حولها، هذا العالم الذي صار يؤثر في كل شيء فيها، فيتدخل في سياسا ا واقتصادها، بل وطرائق تعليمها وتدريبها وتربيتها، بحيث صار يختار لها ما تقرأ وما تدرس وما تسمع وما ترى، ولسان حاله يقول ما قال فرعون ﴿ما أُرِيكُم إِلا ما أرى وما أَهدِيكُم إِلا سبِيلَ الرشادِ﴾ (غافر: 29).

هنا نحتاج إلى تدبر ما يلي:

1. **الخلاص اللاهو**تي: إن دراسات الدارسين والباحثين "للمآسي الإنسانية الراهنة" و"للأزمة العالمية الحالية" تزداد كثافة وظلاماً عبر الأيام تشخصها الدارسات الدينية اليهودية والنصرانية بل والإسلامية مضافاً إليها البوذية والكنفوشيوية والشنتو وما إليها بأ ا مأساة سببها "الانحراف عن الدين" وكل دين -هنا- يعني بالانحراف عن الدين الانحراف عنه، وكل دين بمفهومه المستقل يعتبر التدين بالأديان الأخرى مظهراً من مظاهر الانحراف عن الدين كذلك. وإن هذا الانحراف يغضب الخالق -تبارك وتعالى- فيحل على البشر ذلك الغضب بشكل "لعنة" في مفهوم بعض الأديان، أو في شكل بلاء وعذاب في نظر البعض الآخر، ولعل ذلك ينبههم فيرجعون عن ذنو م وخطاياهم وانحرافا م فترجع اللعنة أو تنتهي المأساة. ولاشك أن لهذا التصور ما يدل عليه، ولهذا التفسير للمأساة الإنسانية ما يعززه، ولكن كيف يصاغ ذلك؟

إن لهذا التفسير عدة صياغات أهمها الصياغة "العمرانية" ولكن هذه الصياغة لا يقف الباحثون عندها طويلاً، وإن فعلوا فإ م يمسون بعض أجزائها من اقتصاد أو سياسة أو اجتماع أو تربية أو أخلاق، وحتى أولئك الذين يلاحظو ا في مجملها فإ م لا يتناولو ا التناول الشامل، ولا يربطون بإحكام بينها وبين الدين، والتوحيد خاصةً باعتباره أساساً ومنطلقاً للإيمان والعمران.

ولذلك فقد غلبت الصياغة "اللاهوتية" في التفسير وفي اقتراح الخلاص لاهوتياً كذلك، والصياغة "اللاهوتية" من شأ ا أن تخلط في الكثير الغالب بين ما هو وحي إلهي منـزل، صادر عن الإله الأزلي الواحد الذي أعطاه أقصى درجات الإطلاق والإحكام، وما بين نسبية البشر من مفسرين ومؤولين، ولغويين تتحكم بيئا م التاريخية في المنتج

المعرفي الذي يصلون إليه أو يستنبطونه مهما حاولوا التجرد في مقاربتهم للنصوص الموحاة، حيث إن هناك الكثير من المؤثرات التي تحيط بالباحث قد لا يتنبه إليها، لكنه لا يستطيع التحرر منها لأ ا مثبتة في الثقافة، ومترسخة كامنة في التقاليد والأعراف، والمدلولات اللغوية، وما إليها، إضافة إلى تداخل الموروثات الدينية ببعضها، هذه التداخلات التي تصل أحياناً حد صعوبة التمييز بينها، فالموروث المسيحي وتداخله مع الموروث اليهودي لا يحتاج من يريد إثبات ذلك فيه إلى كبير عناء، فالعهدان القديم والجديد يمثلان لدى "البيورتان"[6] المتطهرين مرجعاً واحداً، ولذلك فإ م يفضلون أن يطلقوا على أنفسهم أ م "اليهود المسيحيون" وقد حجبت هذه التداخلات الموروثة والمتعاقبة الكثير من الفوارق المنهجية بين الأديان، ومنها تراث المسلمين الذي تداخلت معه وفيه كثير من "الإسرائيليات" بحيث أصبح ذلك جزءاً يصعب تمييزه عن تراث المسلمين الذي بني حول "الخطاب القرآني"، ومع أن القرآن قد قام بنقد ذلك التراث وتمحيصه ثم التصديق عليه والهيمنة على جوانبه -كلها- لتصحيح مسار الدين عقيدة وعبادة وشريعة ونظام سلوك وأخلاق ومعاملات. بيد أن تفسيرات أهل التفسير وتأويلات أهل التأويل قد ضمت الكثير من التراث لأسباب عديدة لا يتسع ا ال لتفصيلها لعل من أهمها توهم التشابه بين موضوعات وقضايا "الخطاب القرآني" وموضوعات الكتب الأخرى، فأسقطت على تفسيره وتأويلاته الاتجاهات التلمودية واللاهوتية في التفسير والتأويل، ظناً من المفسرين والمؤولين أن التشابه في الموضوع يسوغ التشابه في التفسير والتأويل.

إن تجريد "الخطاب القرآني" مما لحق به، وكذلك نصوص الكتب السابقة صار يتطلب جهداً معرفياً كبيراً ومتنوعاً.

إن هذا البناء المشوب للفكر الديني الذي لم يسلم دين من الأديان من آثاره أدى إلى خلافات خطيرة سرعان ما تحولت إلى صراعات فكرية مذهبية وطائفية ودينية بين حملة

[6] البيوريتان puritans أولئك المتدينون الأصوليون البيض الذين هيمنت على عقولهم في القرن السادس عشر فكرة الاتحاد أو التداخل بين الأساسيات اليهودية والمسيحية فاعتبروا أنفسهم جزءاً من شعب الله المختار، وأن ملك بريطانيا الذي اضطهد بعضهم هو فرعون الجديد "جيمس الأول" وبريطانيا الجديدة، وأمريكا أو العالم الجديد هي أرض الميعاد الجديدة، والمحيط الذي عبروا إليه هو البحر الأحمر الذي انفلق لعبورهم.

الأديان المختلفة، وانقسامات داخل أهل الدين الواحد، وانشطارات داخل الفرق والطوائف، فإذا أضيف إلى ذلك ما سنأتي على توضيح بعض معالمه من تفكيك "الحداثة وما بعد الحداثة" للمسلمات الدينية نستطيع أن ندرك -آنذاك- أن خروج الإنسان من الأزمات، وتجاوزه للمآسي المحيطة به، وخلاصه من ذلك -كله- لم يعد من الممكن أن يكون خلاصاً دينياً لاهوتياً، بل يمكن القول بأن بعض "التراث الديني" قد صار معرقلاً ومعيقاً لأية وسائل خلاص، إن وجدت، لا على المستوى العالمي، ولا على المستوى المحلي، أو الإقليمي.

2. **الخلاص الديمقراطي**: وإذا كانت "الصياغات اللاهوتية" لمعالجة الأزمات الإنسانية لم تعد قادرة إلا على الإضافة إليها والزيادة فيها، فإنّ الذين حصروا الخلاص الإنساني بتحويل الإنسان نفسه إلى "مركز الكون" يتمركز حول نفسه ويجعل منه ذاتاً ومن كل ما عداها هامشاً لن يكونوا أقل عجزاً عن مواجهة هذه الأزمات الإنسانية والمآسي المترتبة عليها من حملة اللاهوت والفكر المنبثق عنه.

فالنـزعة الوضعية positivism قد حالت دون إيجاد حلول للأزمات الإنسانية، فقد قاوم الوضعيون كل ما هو غيبي باعتباره غير مرئي، وغير قابل للإدراك، حتى وجود الخالق رفضوه للسبب نفسه، كما رفضوا كل ما هو فوق الطبيعة أو ما يعد "ما ورائياً" لا يخضع للتجربة، ولا يدرك بالحس؛ فهم يمثلون رد فعل متطرف ضد الاستلاب اللاهوتي أو الديني بصفة عامة، وتحت هذا النوع من الضغط حصروا خلاص الإنسان في دائرة ذاته، أو في دائرة "الجدلية المادية" وما رتبوه عليها من حتميات تاريخية.

وهؤلاء بعد أن ركزوا على تعليق قضايا الخلاص الإنساني للذات الإنسانية حول نفسها، سارعوا تبني "الليبرالية liberalism" إطاراً لإطلاق حيوانية الإنسان وإشباع رغباته كلها دون قيود فاستظهرت الليبرالية وتأصلت بـ"الفردية individualism" ثم سوغت "الفردية" بـ "النفعية utilitarianism" واصلت "النفعية" بالنـزعة "الأدائية والأداتية أو العملية" واتخذت هذه النـزعة الآلية أو "الأداتية instrumentalism" نهجاً لتحقيقها.

وأمام مضاعفات "إطلاق الفردية" وما أدت إليه من تفكيك وصراعات برزت "الديمقراطية democracy" باعتبارها حلاً موهوماً أو مفترضاً في مجال "تقنين الصراع" واستيعاب القوى الجديدة، التي يفرزها ا تمع، فلم تكن "الديمقراطية" وليس من طبيعتها أن تكون حلاً للأزمات الإنسانية أو وسيلة للقضاء على الصراعات، وتوجيه البشرية للدخول في السلم كافة في سائر جوانب نظمها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية؛ إذ أن مهمتها الحيلولة دون تفجر العلاقات بين أبناء ا تمع الواحد، واحتواء التناقضات بين فئاته وعناصره من خلال تقنين الصراع، واستيعاب القوى الجديدة في ا تمع، وبذلك تحول الإنسان من خلال "الديمقراطية" إلى أداة إنتاج واستهلاك يدار -ديمقراطياً- وبرضاه التام بوساطة طبقة مهيمنة متعالية تتبادل هذه الإدارة بشكل يستلفت النظر، وباعتبارها أحزاباً سياسية أوجد ا الشعوب للتعبير عن إراد ا. وإن كانت قد انبثقت في بادئ الأمر عن الشركات الكبرى. وبذلك تحول "المذهب الإنساني" الذي أقيم على "مركزية الإنسان" إلى مجرد شكل أو شعار زاد في مآسي الإنسان ومعاناته، وجعله يدور حول ذاته منقطعاً عن ربه، وعن محيطه وجذوره، فاقداً لكل ما كان يمكن أن يربطه بكينونته الإنسانية أو علاقاته العائلية أو تاريخه أو جذوره الحضارية.

وبذلك وجد الإنسان نفسه يتخبط في "عبثية وجودية" تلقي به إلى مجاهل "الفراغ العدمي" الذي جعله لا يبالي بشيء ولا يهمه أن يدرك شيئاً، فهو لا يدري أكثر من أنه لا يدري، إذا توافر له الطعام والجنس.

شخصية مثل هذه إن كانت قد بقي لها من مكونات الشخصية أو الكينونة الإنسانية شيء فهي مستلبة الوجود تماماً، لذلك فقد جعلت الأنظمة منه حيواناً إعلامياً تفرغه من مقومات كينونته، وعناصر شخصيته لتشخصه إعلامياً بكل ما لديها من وسائل وأجهزة إعلامية، فهو لا يشحن تربوياً ولا حضارياً ويسخر بالإعلام لخدمة النظام والأيدي الظاهرة والخفية فيه التي يدار ا. فهو إنسان يدور بين ساقية الإنتاج والاستهلاك وقيادة الإعلام أينما توجهه لا يأت بخير، ويخيل إليه أنه شريك فعلي أو مساهم حقيقي في القرار السياسي من خلال ذلك الصوت الذي يدلي به في مواسم الانتخابات. وحين تجد الطبقة المتحكمة ضرورة لتجاوزه فما أكثر الطرق التي تستطيع أن تسلكها لتحقيق ذلك! والوضع

الأمريكي الراهن نموذج لذلك. حيث جرى تمرير الكثير من الإجراءات والقوانين تحت ضغط الماكينة الإعلامية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، وما كان لشيء منها أن يمر لولا ذلك.

3. **الخلاص البروليتاري:** هناك الفريق الثالث الذين اختاروا للخلاص الإنساني سبيلاً آخر وتوهموا وجوده في دائرة "الحتميات التاريخية" و"المادية الجدلية" التي زعموا أ م اكتشفوها والتي تمر من أقنية "الصراع الطبقي" وهؤلاء لم يكونوا أقل استلاباً للإنسان من الآخرين الليبراليين والرأسماليين؛ فقد جردوا الإنسان -كذلك- من كينونته ووضعوه في إطار نمطية أحادية مبوتقة لا تتصل بتاريخ الإنسان ولا واقعه ولا مستقبله إلا من خلال الحزب المعبر عن مصالح الشعوب في إطار الطبقة والحزب وحده، وقد قطعت علاقة إنسا ا بالتاريخ كله وبالحضارات الإنسانية كافة، وجعلتها علاقة رفض ولعن وتحقير لها، فكلها حضارات طبقية لم تأخذ الشغيلة فيها نصيباً، وكل تلك الحضارات حضارات صنعها الجلادون وأعداء الشعوب، والإقطاعيون، ومن إليهم من البرجوازيين. وكل دين هو أفيون لتحرير الشعوب، فتجب محاصرة الأديان والقضاء عليها، وتحويل معابدها إلى ملاه ومراقص، ومتاحف إن أمكن، ويمكن للفنون أن تلبي الحاجات النفسية والروحية لمن يجد في نفسه حاجة لذلك. وبلا مواربة وبعد خمس وسبعين عاماً أعلن أصحاب هذه الأطروحة مو ا وفشلها. وارتدت تلك "الحتميات التاريخية" و "المادّية الجدلية" على أصحا ا بالخسران والخذلان، وتفكك الحزب والإمبراطورية التي أقامها، قبل أن يبني الحزب جنته الأرضية ليعيش فيها مجتمع الرفاهية. وحين اوت تلك الأطروحة سرعان ما عادت إلى الظهور داخل الاتحاد السوفيتي المقبور العصبيات القومية، والأصول العرقية والطائفية والدينية لتعلن أن النظريات التي قامت على "المادية الجدلية" و"الحتميات التاريخية" لم تستطع استئصالها أو تغييرها لكنها كمنت تحت سيف القهر، وحين وجدت فرصة للظهور ا دد لم تتردد في اغتنامها لتعلن أ ا كانت أقوى من تلك النظريات التي زعم أ ا نظريات خلاص.

ماذا عن سبيل الخلاص لأمتنا؟

إن شعوب أمتنا في جملتها تصنف فيما يعرف بـ"العالم الثالث" على تفاوت محدود في تلك الثالثية. والأزمات والمآسي التي ترزح تحتها تمثل ضعف ما يجتاح عالم اليوم من مآسٍ وأزمات، ذلك أ ا ترزح تحت مشكلات عالم ما قبل الصناعة التي ترجع إلى ما يعرف بـ"التخلف" فهي أكثر شعوب العالم تخلفاً بمعايير التقدم الصناعي والتقني والعلمي والتنموي. كما أ ا لم تنس نصيبها من أزما ا الخاصة ا التي تحدرت إليها من ماضيها وبعض الجوانب السلبية من تراثها. ولم يخفف من وطأة تلك الأزمات ماضيها ا يد ولا كو ا صانعة الحضارات الإنسانية التاريخية في وادي الرافدين ووادي النيل وبلاد الشام والصين والهند وفارس واليمن. وإ ا -بعد الإسلام- قد قدمت حضارة كان لها أثرها الحميد في تسديد مسيرة البشرية وإرساء الدعائم التي مهدت لهذه الحضارة التي صارت تعرف بـ" الغربية".

إننا نقولها وكلنا حسرة: إن أمتنا في حالة سبات عميق لم تستيقظ منه بعد، ولم تسلك للنهوض سبيلاً، ولا تزال عاجزة عن الفعل، وتعيش حالة "ردود الأفعال" الناجمة عن الصدمات التي تصنعها وتبلورها الحضارة القائمة الأوربية-الأمريكية، ولم ترتق بعد إلى حالة "الفعل"؛ إذ لم تتوافر فيها شروط الفعل بعد، ففقدت الفاعلية. وقيادا ا -بمستويا ا المختلفة- أفرز ا تلك الصدمات: فكانت قشرة أو فئة أو طبقة فوقية صغيرة توزعت وانتمت إلى الخيارات الغربية في الخلاص في خارطتها العامة: فكان منها الليبرالي والماركسي والرأسمالي والثوري والاشتراكي والانقلابي العسكري، أو الانقلابي الحزبي، وكذلك الدكتاتوري.

فكانت تلك الخيارات منبتة منقطعة زادت في أزمات الأمة، فهي لم تنبع من تفاعل مبدع مع قضايا الأمة، وجلّ ما حدث في داخل تلك ا تمعات وانبثق عنها لم يكن من الفاعلية بحيث يؤدي إلى تطوير طبيعي فيها فبقيت حتى اليوم في افتقار شديد للقواعد الفكرية والاجتماعية والاقتصادية لتستند إليها وتبلور تجار ا، وتفجر طاقا ا، وتنمي أفكارها، وتنتقل ا إلى حالة الإبداع الضرورية لأية ضة.

وقد عانت مجتمعاتنا ولا تزال تعاني من التناقض الحاد بين القيم الغربية التي أفرز ا الحضارة الغربية المهيمنة، وعملت النخب الفوقية الحاكمة والمساعدة لها على غرسها

وتبنيها وفرضها من علٍ على مجتمعاتنا[7] وبين مؤثرات وبقايا الأنساق الحضارية المغايرة، والموروثات الإيديولوجية والإدراكية المتأصلة في ثقافتها، بحيث صارت ثقافة وأعرافاً وتقاليد ليس من اليسير على شعب مفارقتها بالأوامر والإجراءات الفوقية، وهم يحاولون الآن استيعاب الأمة واحتواءها في إطار "العولمة" المعاصرة ليفرضوا عليها خيارات الخلاص وفق مقاييس ومواصفات هذه العولمة المعاصرة التي تقودها أمريكا، وذلك بعد أن فرضوا عليها عولمة سابقة قادها الاستعمار الأوربي التقليدي فأدخلت إليها ليبرالية زائفة انتهت بدكتاتوريات الأحزاب والعسكر والقبائل. وشرعت للعسف والاضطهاد بألوانه المختلفة.

إن "العولمة" المعاصرة وإن بدت كما لو كانت عولمة اقتصادية فقط –لكنها– في الواقع تعني -هذه المرة- الإستتباع والإلحاق بنظام عالمي له مؤسساته الدولية سياسياً واقتصادياً وأمنياً وتربوياً وفكرياً وحضارياً بل والدينية كذلك. وقد منحت هذه المؤسسات للعولمة شرعيتها، وأخذت من هذه المؤسسات تفويضاً تاماً بتغيير قيم العالم ونظمه وقياداته، بل صارت هذه المؤسسات أدا ا ووسيلتها في إحداث تلك التغييرات القسرية.

ولم تعد "العولمة المعاصرة" تقبل من الآخرين مجرد القبول ا، أو الانفتاح عليها، ثم التداخل الاقتصادي معها، لكنها تصر على أن تعيد تشكيل أنظمة الشعوب والأمم الأخرى على صور ا، وتلحقها ا إلحاقاً عضوياً ليكون "الاستتباع" كاملاً غير منقوص لا يفرق فيه بين السياسي والاقتصادي والتعليمي والثقافي والفني والحضاري. وعمليات الاستتباع الثقافي والحضاري لا ترحم، ولا توفر صغيرة أو كبيرة من موروثات الشعوب الحضارية والمعرفية خاصة تلك الموروثات التي تقرر قيادة العولمة أ ا قد تشكل عقبات ربما قد تحول دون تقبل هذه الشعوب لعمليات الاندماج في العولمة، ويتم هذا الاحتواء بعمليات جراحية بسيطة تدعى "عمليات صراع الحضارات أو صدامها" ومنطق أو صدام الحضارات أو صراعها لا يفرق بين حضارة مصروعة وحضارة قائمة ما دام لها بشر لا

---

[7] إن عمليات "التحديث" في مجتمعاتنا كانت وسائل تدمير لبناها التحتية، وبعض المتبقي لديها من قيم موروثة، وفشلها لم يعد يحتاج إلى دليل، وهذه – وحدها – تحتاج إلى جملة من الدراسات لتكشف عما لحق بالأمة من خسائر وآثار خطيرة نتيجة تلك العلميات التحديثية المرتجلة.

يزالون يعلنون الانتماء إليها. ويتظافر مع صراع أو صدام الحضارات أطروحات أخرى فرعية كثيرة نعايشها اليوم في كل أنحاء العالم، وسيؤدي ذلك إلى كله إلى احتواء ليبرالي لهذه الحضارات والثقافات وشعو ا، وذلك لأن منطق الليبرالية جعلها تؤمن بأنها " اية التاريخ".

والخطر الداهم -الآن- أن شعوبنا لا تملك -الآن- سوى تراثها وموروثها الحضاري والديني المنحدر إليها من أسلافها، والذي صاغه الأسلاف بطرائق إدراك ومعرفة خاصة عائدة إلى المكونات التاريخية لذلك الموروث، وهو في سائر الأحوال له وعليه، وهنا مكمن الخطر إذ ستجد الأمة نفسها مسوقة دون اختيار للاحتماء بموروثا ا الحضارية والمذهبية والثقافية والأيديولوجية دفاعاً عن النفس، ودون تمييز أو نقد أو تجديد أو تمحيص، وهنا سوف تدخل الأمة في حالة تعصب بالحق وغيره لموروثا ا، وهذه الحالة تجعلها في نظر العولمة أكثر تطرفاً وأصولية أو إرهابية إن أمكن هذا من وجهة نظرهم هم.

أما من وجهة نظرنا فإن الخطر في ذلك الارتداد غير المنظم إلى الماضي هو أن شعوبنا في رجعتها هذه إلى الموروث سوف تجمد سائر حواس النقد ووسائله -إن وجدت- وتوقف أية ممارسات تجديدية داخلية إذ لا صوت يعلو حينئذ على صوت معركة الدفاع عن النفس: فتصبح محاولات "التجديد النوعي الداخلي" على ضعفها وقلتها بدعة من البدع أو تواطأ مع قيادة العولمة وفي أقل الأحوال تبعية واستحساناً لبدائل العولمة: وتفقد الشعوب آنذاك القدرة على التمييز بين عناصر التحصن الداخلي، وقوى الهجوم الخارجي فتدخل حالة "الفتنة التي تذر الحليم حيراناً".

وهكذا تبدو مشكلة "الخلاص الإنساني" أزمة مستفحلة وشاملة للمتقدم وللمتخلف، فللتقدم أزماته وللتخلف أزماته كذلك. ويستوي في العجز عن تحقيق "الخلاص الإنساني" الفريقان الفاعل والمنفعل.

لا شك أن العلم قد تقدم كثيراً، وتطور وارتاد آفاقاً تجاوزت الطموح الإنساني، وقد أصبح على مشارف اكتشاف "الكونية" بكينونتها وعناصرها، ولا شك أن "الكونية" تحمل الحل، لكن البيئة الغربية الأمريكية والأوربية التي يعيش العلم ويتطور فيها وفي مؤسسا ا لم تمكنه من الكشف عن القيمة الكونية للإنسان، والقيمة الإلهية للوجود.

واللاهوت لم يمارس تجديداً نوعياً يمكنه من المساعدة على ذلك، والإسلام لم يكتشفوه بعد إلا من خلال أنظمة مهترئة، ولا يزالون يتعايشون مع تاريخ المسلمين أثناء الحروب الصليبية، وحروب الدولة العثمانية والأندلس، ويقيسون الإسلام على ذلك. وحاضر العالم الإسلامي لم يتمكن ولم يسمح لأسباب كثيرة بصياغة "الخطاب الإسلامي التجديدي" ولا يملك القدرة على ذلك. وقد لا يرى الكثير من الدعاة ضرورة لذلك التجديد النوعي، فلا غرابة أن يلجأ العديد من اللاهوتيين في الغرب إلى الترويج للعودة الثانية للسيد المسيح، وقد يحدد بعضهم سنة سبع بعد الألفين موعداً لنـزوله، أو ما بين سبع وتسع احتياطاً لينتهي التاريخ، في حين يسود شعور في بعض الأوساط الإسلامية بأن المهدي قد أطل موعد ظهوره، وأن ذلك قد يكون عام 2005، وهكذا تتظاهر المتداخلات بين الأديان على تدعيم وتعزيز أفكار مشتركة في الجذور وأن اختلفت في المظاهر والانعكاسات والتأثيرات.

أين الخلاص؟

لقد تبين مما قدمنا أن العالم -كله- اليوم يبحث عن "الخلاص الكلي"، وهذا "الخلاص الكلي" يتعذر أن تأتي به القومية العنصرية أو الطبقية أو الحزبية أو الإقليمية أو اللاهوتية المتعصبة أو الليبرالية، أو الجدلية المادية والصراع الطبقي والحتميات التاريخية، أو أي طرح حصري أو أحادي ذاتي التكوين. ولا يمكن أن تأتي به "العولمة" في طرحها الحالي: فالوضع العالمي الراهن لا يمكن أن يتقبل إلا حلولاً وبدائل قادرة على تقديم نفسها عالمياً؛ وفي الوقت نفسه تكون قادرة على استيعاب وتجاوز فلسفات الأرض ومناهجها كافة، وليس هناك مصدر غير القرآن الكريم المحفوظ، المكنون الهادي للتي هي أقوم يستطيع تحقيق هذين البعدين –معاً– أعني عالمية الحلول والبدائل والمعالجات وشمولية المنهج المعرفيّ.

فالقرآن بخصائصه -ولا مصدر سواه- يستطيع أن يقوم بالتصديق والمراجعة ثم الهيمنة على سائر المناهج المطروحة، وإعادة صياغا ا ضمن منهجه الكوني. والقرآن -وحده- وبتصديقه وهيمنته قادر على استيعاب تلك المناهج وإصلاحها وتنقيتها وترقيتها ثم تجاوزها إيجابياً دون الوقوع في شراك خصومة لاهوتية سلبية، و ذا الاستيعاب والتجاوز الإيجابي

يعالج القرآن بمنهجيته القائمة على "الجمع بين القراءتين" مشكلات الوجود الإنساني وأزماته الفكرية والحضارية.

إن القرآن لا يمسه إلا المطهرون، والمطهرون هم الذين امتحن الله قلو م للتقوى، وعهد الله لا ينال الظالمين، والسماوات والأرض ما خلقا باطلاً "ما خلقناهما إلا بالحق" والإنسان بالغاً ما بلغ فإن خلق السماوات والأرض أكبر من خلقه ﴿لَخلْق السماواتِ والأرضِ أكْبر مِن خلْقِ الناسِ ولَكِن أكْثَر الناسِ لا يعلَمونَ﴾ (غافر: 57). وليعطينا القرآن بعضه لا بد أن نعطيه نفوسنا وعقولنا وقلوبنا كلها، ولا بد من تحقيق عدة أمور تمهيدية قبل الولوج إلى رحابه:

الأول: تجريد وتنقية وحيه من سائر آثار النسبية البشرية التي أحاطت بمطلقه، وحجبت أنواره، وأخضعته لوعيها الذاتيّ، وحكمت عليه بتاريخانيتها، وحكمت بمحكمه أيديولوجيا ا وثقافا ا وأعرافها وتقاليدها، وقاموسها اللغوي. فإذا لم نجرد "آيات الذكر الحكيم" من ذلك -كله– ونعيد قراءته بنور القراءتين المذكورتين في بداية نزوله وأوائل آياته:﴿اقْرأْ بِاسمِ ربك الذِي خلَق. خلَق الإِنسانَ مِن علَقٍ * اقْرأْ وربك الأَكْرم. الذِي علم بِالْقَلَمِ. علم الإِنسانَ ما لَم يعلَم﴾ (العلق: 1-5)، فإننا لن نتمكن من فهمه معرفياً، ولن نتمكن من تحليل آياته وتثويرها واستنطاقها، وإذا لم نصل لهذا فلن نستطيع أن نستوعب ونتجاوز به مناهج العلوم المعاصرة، بحيث نتمكن من إعادة توظيفها في إطار "الكونية" لأن ذلك -وحده- هو الذي سيساعدنا على إعادة بناء وصياغة العقل الإنساني انطلاقاً من:التوحيد والتزكية والعمران صياغة كونية إلهية.

الثاني: التزام بالأمانة مع القرآن فكرياً ونفسياً فلا ندخل إلى عالم القرآن بحثاً عن شواهد لأفكار بنيناها، ومبادئ وضعناها خارجة؛ لأن المطلوب أن تبدأ حركة التغيير بالقرآن من داخل النفس فإذا يأت النفس وانفعلت به انعكس استعدادها و يؤها وانفعالها بالإصلاح على ما حولها وتنداح دوائر الإصلاح -آنذاك- حتى تصبح استعداداً و يئاً على مستوى جماعي، وذلك أقوى بكثير من إصلاحات فكر النهضة، وإن كان فكر النهضة اجتهاداً صدر من أهله، كما أنه أعمق من تحولات الأفكار الثورية، وأكثر فاعلية من سائر التنظيمات.

أما ما درج عليه المعاصرون من الاهتمام والتركيز على الحشد العددي، والتجميع الكمي دون فكر قرآني، ودون منهج صارم قرآني كذلك، والتصرف بعيداً عن منطلقات التغيير من داخل النفس، فإن ما يفعلون لا يعدو أن يكون سياسياً مشروعاً قد يؤدي إلى تسلط أو وصول إلى سلطة كلياً أو جزئياً، لكن لا يؤدي إلى تغيير بالقرآن لما في النفس وا تمع وجهاد به. والله لا يعطي عهده للظالمين، ولا للذين يريدون علواً في الأرض أو فساداً أو أولئك الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق، إذ أن نصيب هؤلاء الخضوع إلى سنة "الصرف عن آيات الله" ﴿سأصرف عن آيَاتي الذِين يتكَبرونَ فِي الأَرضِ بِغيرِ الْحق وإِنْ يروا كُل آيةٍ لا يؤمِنوا بِها وإِنْ يروا سبِيلَ الرشدِ لا يتخِذُوه سبِيلا وإِنْ يروا سبِيلَ الغي يتخِذُوه سبِيلا ذَلِك بِأَنهم كَذبوا بِآياتنا وكَانوا عنها غَافِلِين﴾ (الأعراف: 146) وأعمال هؤلاء لا قيمة لها ولا أثر في بناء العمران أو صناعة التاريخ إلا الآثار السلبية، فهي أعمال حكم عليها بعدم الفاعلية التامة وبفقدا ا لأية آثار عمرانية؛ فهي كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً، كما أ ا أعمال محكوم عليها بالحبوط.

الثالث: الدخول إليه بعد فهم "الأزمة" وإدراك أبعادها، والإلمام بتعقيدا ا، والإيمان بقدرة القرآن ا يد على إيجاد حل مناسب لها، وأن لا مصدر غير القرآن يستطيع أن يقدم العلاج الشافي فيها. ولذلك فلابد من الأطراح على أعتاب القرآن أطراح المفتقر، المدرك لتجرده من كل طول وحول إلا بالله-تعالى- وكلماته.

الرابع: إدراك "الخصائص الذاتية" للأمة القطب أو للأمة المنطلق التي يراد لها أن تكون ميدان الإصلاح والتغيير الأول، وقاعدة الانطلاق باتجاه "العالم والعالمية" وفي الحالة التي نحن فيها فإن "المنطلق" هو الأمة المسلمة ما دامت لم تخضع بعد لسنة "الاستبدال" بإيجاد أمة مسلمة بديلة عنها، وخصائص المسلم الذاتية التي غرسها الإسلام فيه هي الخصائص التي لابد أن تظهر في محيط الأمة، وتتحول إلى ثقافات وأعراف سائدة.

إن خطاب الإصلاح والتغيير الذي جرى تكوين المسلم بمقتضاه خطاب قرآني، فهو يتجه بشكل مباشر هادف إلى الإنسان في كينونته الكاملة عقلاً ونفساً ووجداناً وعاطفةً، فهو خطاب لا بد أن يبدأ بالإنسان ذاته ونفسه في إطار الأمة من غير انحراف نحو عرق أو طبقة أو لاهوت أو ما إليها، فإ ا -كلها- تتنافى مع مكونات هذا الإنسان وخصائصه،

ولا يمكن لأي نوع من أنواع الخطاب الأخرى التي تمت صياغا ا قديماً أو حديثاً في أمريكا وأوربا وروسيا والصين وسواها أن تشكل منظومة دوافع الفاعلية لدى هذا الإنسان المسلم، وذلك قدره.

إن نجاح تلك الخطابات المغايرة في تشكيل الدوافع لدى الأمم الأخرى، وإحداث التغيير لا يقوم دليلاً ضد ما ذكرنا، بل قد يعزز ما ذهبنا إليه.

ولقد شكل خطاب التغيير الطبقي مجموعة الدوافع التي انتهت بالثورة الفرنسية 1798 وتحت تأثير ذلك الخطاب الطبقي والثورات الطبقية التي نجمت عنه تحققت الثورة البلشفية في روسيا 1917 وبتأثير الخطاب العرقي قامت النازية 1933، وبالخطاب اللاهوتي تأسست البابوية، وبخطاب المزج بين الّلاهوتي والعنصري العرقي تأسست دولة إسرائيل، لكن هذه الخطابات بسائر صيغها وبكل التعديلات التي أدخلت عليها لم يحدث ما استعير منها في الواقع الإسلامي وفي الواقع العربي منه بالذات إلا مزيداً من التفكك والتشرذم والسلبية والتراجع.

وعلى ذلك فإننا بحاجة لأن نوقن ذه الحقيقة، ونجعل منها أمراً بديهياً شائعاً في أوساط الأمة، وأن لا نملّ التأكيد عليها حتى تستقر في العقول والقلوب والنفوس، وتنطلق ا الألسنة والأقلام لتصبح تياراً أو روحاً يسري في الأمة -كلها- لتحدث حالة الاستعداد للنهوض.

إن "خطاب الإصلاح القرآني" خطاب تشكّل الأمةُ الشاهدة معالِم تطبيقه وتنفيذه وتحقيقه وتثبيته في الواقع بعد خاتم النبيين الشاهد والشهيد، وهي الأمة التي لا تجتمع على ضلالة ولا تجتمع على خطأ فهي ليست حزباً ولا جماعة ولا حركة ولا طائفة ولا جمعية ولا فرقة ناجية، ولا هيئة وصاية، ولا هيئة أمر بالمعروف و ي عن المنكر، ولا هيئة كبار علماء مهما كبروا، ولا مجموعة ا الس وا امع، ولا القاعدة، ولا الطائفة المنصورة، ولا منظمة المؤتمر الإسلامي، ولا جامعة الدول العربية، بل هي الأمة كلها باعتبارها أمة وبوصفها أمة دون افتئات أو مصادرة عليها، أو حديث عنها بالنيابة والوكالة. إ ا الأمة القطب بخصائصها الذاتية ومقوما ا الفكرية، وشخصيتها المتميزة، وأرجو أن لا يذهب وهم أحد إلى أنني أدعو إلى إلغاء سائر التجمعات وتسريح سائر الدعاة، وإ اء خدمات

سائر المؤسسات، حتى ينتشر الوعي لدى الأمة – كلها – بفضل قراءة القرآن ا يد لتقوم قومة رجل واحد فتحدث النهضة، ويتحقق التغيير، لكنني قصدت أنه لابد لخطاب الإصلاح والتغيير لهذه الأمة أن يلاحظ خصائص التكوين عندما يصوغ خطاب التجديد والتغيير.

والقرآن ا يد قد أخذ بأيدينا إلى ذلك، فقد قال تبارك وتعالى ﴿واعتَصِموا بِحبل اللهِ جمِيعا ولا تفَرقُوا واذْكُروا نِعمةَ اللهِ علَيكُم إِذْ كُنتم أعداءً فَألف بين قُلُوبِكُم فَأصبحتم بِنِعمتِهِ إِخوانا وكُنتم علَى شفَا حفْرةٍ مِن النارِ فَأنقَذَكُم مِنها كَذَلِك يبين الله لَكُم آياتِهِ لَعلكُم تهتدونَ. ولْتكُن مِنكُم أُمةٌ يدعونَ إِلَى الْخيرِ ويأمرونَ بِالْمعروفِ وينهونَ عن الْمنكَرِ وأُولَئِك هم الْمفْلِحونَ. ولا تكُونوا كَالَذِين تفَرقُوا واختلَفُوا مِن بعدِ ما جاءَهم الْبينات وأُولَئِك لَهم عذَاب عظِيم﴾ (آل عمران: 103-105) فالأمر بالاعتصام بحبل الله جميعاً، ونبذ التفرق والاختلاف جميعاً خطاب شامل للأمة -كلها- لا يستثني فرداً منها بحال، وفي ذلك تحديد للمرجعية الواحدة من ناحية، وبناء لضمير الالتزام الجمعي الشامل من ناحية أخرى بجميع قضايا الأمة وفي ضمائر أبنائها كافة، وتأكيد على ضرورة بناء الإرادة الجماعية الشاملة في قلوب أبنائها جميعاً لتكون أمة، ولتبقى أو تستمر أمة قائمة، وهذه الأمور الثلاثة: (تحديد المرجعية والتأكيد الدائم على ضرورة الالتزام ا، وبناء ضمير الالتزام الجمعي في ضمائر أبنائها كافة، وإيجاد وترسيخ الإرادة الجماعية الشاملة في قلوب أبناء الأمة كافة) تؤدي -كلها- إلى تحديد الرابطة بين أبناء الأمة -كلها- إلا وهي الأخوة، وبيان الوسيلة التي أدت إلى ذلك وهي "التأليف بين القلوب" والتأكيد على أن أي ضعف أو انحراف أو إخلال بمفهوم الأخوة وهيمنته على العلاقة بين المسلمين، أو تجاوز وسيلته الأساس ودعامته الكبرى ألا وهي "التأليف بين القلوب" يعني إ اء الروابط داخل الأمة والدخول في حالة العداوة وبلوغ شفا حفرة من النار ثم السقوط فيها والعياذ بالله.

تعميق مفهوم الأمة وبناء الإرادة الجمعية

إن ذلك يستلزم أن تتمخض الأركان التي ذكرنا "وحدة المرجعية" وتأكيد "الالتزام الجمعي" بقضايا الأمة وتشكيل الضمير المتابع لذلك، وتحقيق الإرادة الجمعية" وتحقيق "التأليف بين القلوب" للوصول إلى حالة "الأخوة" أن تنبثق أمة من الأمة، بحيث تكون بعد ذلك الأمة كلها، وتضع في مقدمة أولويا ا بعد أن تحققت هذه الأركان فيها، أن تبلغ بالأمة –كلها– ذلك المستوى، وأن تتحقق من بلوغ الأمة حد الالتزام ـذه الأركان لتكون الأمة -كلها– مهيأة لدورها في الخلافة والعمران آنذاك.

فهذه الأمة تتحرك بالإرادة الجمعية للأمة، لأ ا منها فتبقى الأمة هي الكيان لا الحزب ولا التنظيم ولا الجماعة ولا الطائفة، ولا المذهب ولا الإقليم. ولذلك قال تبارك وتعالى ﴿ولْتكُن مِنكُم أمةٌ يدعونَ إلَى الْخير ويأمرونَ بِالْمعروفِ وينهونَ عن الْمنكَرِ وأُولَئِك هم الْمفْلِحونَ﴾ (آل عمران: 104) فهذه الأمة من الأمة تكو ا الأمة للتفاعل معها، ومنها تستمد شرعيتها ووجودها، فهي مثل أعضاء الجسم الواحد أو كريات الدم تؤدي أدوراها في التحام تام بالجسم، ودون انفصال عنه: فالجسم هو الذي يحمل لها الحياة، ويمدها بالحيوية، وهي تؤدي أدوارها فيه، ومن خلال ما ينتجه ذلك الجسم لها، فهما شيء واحد لا انفصام لهما.

وهذه الأمة التي تتكون منا بإرادتنا الجمعية، وباختيارنا الحر تتجسد أحياناً في شكل نظام وأحياناً في شكل تنظيم وأياً كان الأمر فليس من حق النظام أو التنظيم أن يتكون خارج الأمة، أو ينفصل عنها قبل التكوين أو بعده، أو يتجاهل أياً من الأركان التي جاءت ا آية "الاعتصام بحبل الله" فإنْ هو فَعلَ فسيخلق حالة عداء ويؤدي إلى التفرق والاختلاف، وهذا مرفوض ومردود. ومن المؤسف أن نرى أمتنا بعد أن طال عليها الأمد، وغابت عنها هذه القواعد تعيش بين حالتي استلاب قد أوكلتها إلى نظام يستلبها ويستعبدها ويستبد ا، أو إلى تنظيم يفتات عليها، ويمزقها ويفرض نفسه عليها ناطقاً باسمها أو ممثلاً لها دون أي تشاور أو رجوع إليها، فكأ ا تتذبذب بين جور النظام واستبداده، وبين تفرقة وتصنيف وتمزيق التنظيم لها واستعلائه عليها فتستجير بأحدهما من الآخر ولسان حالها يقول:

والمستجير بعمرو عند كربته كالمستجير من الرمضاء بالنار

فكل من النظام والتنظيم يجب ويتحتم أن يكون أمة في داخل الأمة، وأمة من ذات الأمة، لا يوجد أي منهما خارجها، ولا يتخلق بمعزل عنها ولا يتجاوز تاريخها ومكوناته. ولا يتجاهل "جدلية" ذلك التاريخ، وهو يتحرك لتغيير ما فيه فيتجه بكليته إلى النظام وحمايته فيتحول إلى مستلب للأمة بالنظام، أو إلى التنظيم فيتحول إلى مفرق لها، يفرض نفسه عليها، فيثير العداء في صفوفها، والاختلاف والتفرق بين أبنائها.

إن الأنظمة المستبدة – في مختلف أقطار أمتنا المسلمة وأقاليمها لم تأخذ بقوله تبارك وتعالى "ولتكن منكم" فتحولت إلى "عليكم" فصارت متسلطة علينا، مستبدة في شؤوننا مفتاتة علينا، مستلبة لإرادتنا تسوغ ذلك لنفسها بشتى المسوغات، ومنها قصور الأمة أو عجزها عن إدراك مصالحها. وما من أمة مجتمعة إلا وهي أعقل وأحكم من أهل الاستبداد فيها مهما بلغت درجات تعلمهم أو ذكائهم أو تدريبهم، فالزعيم المستبد يمكن أن يضل ويشقى ويخطئ ويجهل، أما الأمة إذا اجتمعت كلمتها، وتمتع أبنائها بحقوقهم، ومارسوا حريا م فمهما أخطأت فلن تجتمع على الخطأ، ومهما انحرفت فلن تجتمع على ضلالة.

لكن قيادات النظم والتنظيمات المتجاهلة ل "منكم" والمتسلطة "عليكم" ترى في الأمة أسوأ ما فيها فتستعلي عليها، وتستكبر ثم تستلب إراد ا، وتستمرئ الطغيان عليها فتصبح الأمة -آنذاك- غثاءً كغثاء السيل تلعن حاكميها ويلعنو ا ولا يأتي أي منهما بخير.

إن "العبودية" رتبه شرف حين تختص بالله -تعالى- وهي أحط درك حين ينحرف المنحرفون ا وتوجه إلى غير مقاصدها، والاستبداد لا يمكن أن يأتي بخير، ولقد هفا "حكيم الشرق" جمال الدين الأفغاني -يرحمه الله- وهفوات الكبار على أقدارهم حين قال "إن هذه الأمة "المسلمة" لا تصلح إلا بمستبد عادل" ولو تأمل رحمه الله قوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى. أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾ (العلق: 6-7) لأدرك أن "العدل و"الاستبداد" نقيضان لا يجتمعان في رجل أو نظام، فإما عدل وشورى فينتفي الاستبداد، وإما استبداد فتنتفي الشورى ويختفي العدل. والأمة التي تطاوع على ذلك أمة ناكثة لعهدها، متراجعة عن قولها "بلى شهدنا" ناقضة لعروة من أهم عرى "التوحيد" ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: 172).

ومستقيلة من مهمة الاستخلاف ﴿وإذْ قالَ ربك لِلْملائِكةِ إني جاعِلٌ فِي الأرض خلِيفَةً قالُوا أتجعلُ فِيها من يفْسِد فِيها ويسفِك الدماءَ ونحن نسبح بِحمدِك ونقَدس لَك قالَ إني أعلَم ما لا تعلَمونَ﴾ (البقرة: 30).

وخائنة للأمانة ﴿إنا عرضنا الأمانةَ علَى السماواتِ والأرضِ والْجِبال فأبين أنْ يحمِلْنها وأشفَقْن مِنها وحملَها الإنسانُ إنه كانَ ظَلُوما جهولا﴾ (الأحزاب: 72).

وراسبة في اختبار الابتلاء ﴿الذِي خلَق الْموت والْحياةَ لِيبلُوكُم أيكُم أحسن عملا وهو الْعزِيز الْغفُور﴾ (الملك: 2).

ومتخلية عن عبادة الله إلى عبادة العباد ﴿ويعبدونَ مِن دونِ اللهِ ما لا يملِك لَهم رِزقًا مِن السماواتِ والأرضِ شيئًا ولا يستطِيعونَ. فَلا تضرِبوا لِلهِ الأمثَالَ إن الله يعلَم وأنتم لا تعلَمونَ. ضرب الله مثَلا عبدا مملُوكًا لا يقْدِر علَى شيءٍ ومن رزقْناه مِنا رِزقًا حسنا فَهو ينفِق مِنه سِرا وجهرا هلْ يستوونَ الْحمد لِلهِ بلْ أكْثَرهم لَا يعلَمونَ. وضرب الله مثَلا رجلَينِ أحدهما أبكَم لا يقْدِر علَى شيءٍ وهو كَل علَى مولَاه أينما يوجه لا يأتِ بِخيرٍ هلْ يستوِي هو ومن يأمر بِالْعدلِ وهو علَى صِراطٍ مستقِيمٍ﴾ (النحل: 73-76).

فكل هذه الانحرافات ثمرة لأزمة تصيب الأمة حين تتقبل حالة الاستلاب الطاغوتيّ، سواء أكان من نظام أو تنظيم فهي بكماء خرساء أينما توجه لا تأت بخير، وهي كَلّ على أولئك الذين استلبوها، غثاءٌ كغثاء السيل.

وحين تفقد الأمة ثقتها بالنظام، وتنهار الجسور بينها وبينه، فيبرز فيها الاستعداد لقبول البدائل إن وجدت يأتي التنظيم، ويطرح نفسه بديلاً بين يدي الشعب، ويطرح من الشعارات ما يخلب الألباب، ويسوق انتقادات كثيرة للنظام، ويؤكد بأنه منكم وإليكم، فإذا ما منحت الأمة التنظيم شيئاً من ثقتها سرعان ما تبرز روح "عليكم" للتعبير عن التسلط والوصاية والامتياز وروح الاستعلاء، وكأن صفات النظام تتلبس بالتنظيم، وهنا ينّبه القرآن الكريم إلى هذه الحالة فيقول تبارك وتعـالى ﴿ومِن الناسِ من يعجِبك قَولُه فِي الْحياةِ الدنيا ويشهِد الله علَى ما فِي قَلْبِهِ وهو ألَد الْخِصامِ. وإذَا تولى سعى فِي الأرضِ لِيفْسِد فِيها ويهلِك الْحرثَ والنسلَ والله لا يحِب الْفَساد. وإذَا قِيلَ لَه اتقِ الله أخذَته الْعِزةُ

بِالإِثْمِ فَحسبه جهنم ولَبِئْس الْمِهاد. ومِن الناسِ من يشرِي نفْسه ابتِغاءَ مرضاةِ اللهِ والله رءُوف بِالْعِبادِ. ياأَيها الَذِين آمنوا ادخلُوا فِي السلْمِ كَافةً ولا تتبِعوا خطُواتِ الشيطَانِ إِنه لَكُم عدو مبِين﴾ (البقرة: 204-207).

ولتدخل الأمة في حالة السلم لابد أن تتجاوز كل ما يثير عداء سابقاً أو لاحقاً، وكل ما يثير اختلافاً، فالتنظيم الذي لا تتجسد فيه روح "منكم" بكل المعاني التي ذكرناها فإنه سيكون مصدر اختلاف، ومصدر تفرق، يسوغ لنفسه الاستعلاء والافتئات على الأمة، وقد يلوي أعناق النصوص، وينحرف بالخطاب ليدعم سياساته المنبثقة من روح "عليكم" وتصبح الأمة أو الشعوب بين مطرقة استلاب النظم وسندان استلاب التنظيم.

وإذا كان المنطلق القرآني يمكننا من فهم ظواهر الفرقة والاستبداد في واقع الأمة المسلمة، فإنه يمكننا أيضاً من فهم ظواهر علاقا ا مع غيرها، فالتصور العلماني لما يسمى بالصراع العربي الصهيوني وحسابات القوى الدولية والاستقواء الصهيوني ا لا يفيدنا كثيراً في فهم طبيعة هذه الظاهرة وما رافقها ولا يزال يرافقها من أحداث ومعاناة. والعالم اليوم يشاهد ما يجري في فلسطين من قتل وتشريد وتدمير، ويتخبط الناس في تفسير هذه الظاهرة خبط عشواء، ويعطو ا من التفسيرات ما يشاءون، ولها عندنا من هدي القرآن ما يمكن أن يفسرها أو على الأقل يفتح لتفسيرها طريقاً يبساً، يتلخص في أن الله -تبارك وتعالى- قد حمل بني إسرائيل التوراة فأبوا أن يحملوها، فقـال فيهم تبارك وتعـالى:﴿مثَلُ الَذِين حملُوا التوراةَ ثُم لَم يحمِلُوها كَمثَلِ الْحِمارِ يحمِلُ أَسفَارا بِئْس مثَلُ الْقَومِ الَذِين كَذبوا بِآياتِ اللهِ والله لَا يهدِي الْقَوم الظَالِمِين﴾ (الجمعة: 5) وهؤلاء يواجهون أمة أخرى حملت القرآن فلم تحمله كذلك، وفي الآية الثانية من سورة الجمعة يقول تعالى ﴿هو الَذِي بعثَ فِي الْأُميين رسولا مِنهم يتلُو علَيهِم آياتِهِ ويزكيهِم ويعلمهم الْكِتاب والْحِكْمةَ وإِنْ كَانوا مِن قَبلُ لَفِي ضلَالٍ مبِينٍ* وآخرِين مِنهم لَما يلْحقُوا بِهِم وهو الْعزِيز الْحكِيم﴾ (الجمعة: 2-3).

فهذه الأمة المسكينة بلغت ذات المستوى الذي بلغه شعب بني إسرائيل حيث حمّلت الأمة المسلمة القرآن فلم يحملوه إلا بتلك الطريقة الحمارية، نقرؤه على موتانا، وتتسلى به إذاعاتنا، ويتبرك به كسالانا، وتضعه فتياتنا على صدورهن العارية، فما هي النتيجة؟ بنو

إسرائيل ﴿ضربت عليهم الذلةُ أين ما ثُقِفُوا إلا بحبلٍ من اللهِ وحبلٍ من الناسِ وباءُوا بغضبٍ من اللهِ وضربت عليهم المسكنةُ ذَلك بأنهم كانوا يكفُرونَ بآياتِ اللهِ ويقتُلُونَ الأنبياءَ بغير حق ذَلك بما عصوا وكانوا يعتدونَ﴾ (آل عمران: 112) وبذات الطريقة حملنا القرآن الكريم فضربت علينا الذلة، ومددنا أعداءنا بحبل انحراف منا، حين نزع الله منا أمانة الاستخلاف، وجعلنا في مواجهة قدرية، وكل من الشعبين في حالة مماثلة للآخر من حيث الرسالة الإلهية، صحيح إن وعد الله حق، وقد وعدنا في سورة الإسراء بأن يرد الكرة لنا عليهم، ولكن بعد أن نحمل القرآن حمل البشر المستخلفين، لا حمل الحُمر المستذلين، فكلا الشعبين "العربي والإسرائيلي" تم استخلافه في هذه المنطقة من قبل في مرحلتين مختلفتين، وكلٌ منهما تلقى من الله -تبارك وتعالى- كتاباً وحملّ رسالة وأمانة، وأمر باتباع ما في الكتاب وعبادة الله تبارك وتعالى، وكل منهما قد تصرف في تاريخ هذه المنطقة وأثر فيها، فبنو إسرائيل تفرقوا لمدة 14 قرناً من حين دخلوا أريحا في القرن 14 قبل الميلاد، وأمتنا قد بدأت هيمنتها على المنطقة مع ظهور الإسلام قبل 14 قرناً كذلك. ثم بدأت الهجمة الصهيونية الحديثة، ووجدنا أنفسنا الآن وجهاً لوجه في ذات المنطقة، وفي إطار مثلث التجوال الإبراهيمي الجغرافي التاريخي، هم معهم المدد الغربي وأهم منه مدد انحرافاتنا وأخطائنا، ونحن معنا مدد البترول والمعادن الكامنة في أراضينا ومواقعنا الاستراتيجية التي قمنا عليها قيام السفهاء الذين انا القرآن أن نؤتيهم أموالنا، وتشير آيات الكتاب الكريم إلى هذا الموقف فيقول تبارك وتعالى ﴿وقَضينا إلَى بني إسرائيلَ في الْكِتابِ لَتفْسِدن في الأرضِ مرتينِ ولَتعلُن علُوا كَبِيرا. فَإِذَا جاءَ وعد أُولَاهما بعثْنا علَيكُم عِبادا لَنا أُولِي بأسٍ شدِيدٍ فَجاسوا خِلالَ الديارِ وكَانَ وعدا مفْعولا. ثُم رددنا لَكُم الْكَرةَ علَيهِم وأَمددناكُم بِأَموالٍ وبنِين وجعلْناكُم أَكْثَر نفِيرا. إِنْ أَحسنتم أَحسنتم لِأَنفُسِكُم وإِنْ أَسأْتم فَلَها فَإِذَا جاءَ وعد الآخِرةِ لِيسوءُوا وجوهكُم ولِيدخلُوا الْمسجِد كَما دخلُوه أَولَ مرةٍ ولِيتبروا ما علَوا تتبِيرا. عسى ربكُم أَنْ يرحمكُم وإِنْ عدتم عدنا وجعلْنا جهنم لِلْكَافِرِين حصِيرا﴾ (الإسراء: 4-8) ومع ذلك فلا يزال الكثيرون من القائمين على النظم، والقائمين على التنظيمات لا يرون أثر فعل الله في هذه الظواهر، ولا يدركو ا ولا يلتفتون إلى سنن القرآن وقوانين الحركة في التاريخ وا تمع، ولذلك يعطون للظاهرة شتى التفسيرات إلا التفسير القرآني لها.

نسأله -تبارك وتعالى- أن يهدينا بالقرآن للتي هي أقوم وأن يجعل القرآن الكريم ربيع قلوبنا وجلاء همومنا وأحزاننا، وأن يردنا إليه نظماً وشعوباً وتنظيمات رداً جميلاً، إنه سميع مجيب.

الاستقراء عند الشاطبي
ومنهج النظر في مدوناتنا الأصولية•

إبراهيم محمد زين*

مقدمة

لقد لقي الاستقراء عناية فائقة من قِبل الباحثين في مجال الفقه المقصدي وانعكس ذلك بصورة إيجابية في عدد من الدراسات العلمية التي خصصت لاستقصاء هذا البعد في مجال التقصيد.[1] ولعل الارتباط بين الاستقراء بوصفه منهجاً في النظر وبين المقاصد والكليات الشرعية يرجع إلى طبيعته العملية، وكذلك للدعوى العريضة التي أطلقها شيخ المقاصد الإمام الشاطبي قائلاً في وصف منهجه في بناء كتاب الموافقات "معتمداً على الاستقراءات الكُلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية."[2] وجعل ذلك المنهج ميزة أساسية لكتابه، ويبدو

• لم يكن لهذا المقال أن يظهر بصورته النهائية لولا الملاحظات القيمة التي أبداها الأستاذ محمد الطاهر الميساوي عند قراءته الناقدة له.

* دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة تامبل 1989، حالياً نائب العميد للشؤون الأكاديمية وأستاذ مشارك في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

[1] انظر على سبيل المثال: الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام،** بيروت: دار المنتخب العربي، 1999، ص433-633. العبيدي، حماديز **الشاطبي ومقاصده،** بيروت: دار قتيبة، 1992، ص139-147. الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي،** الرياض: الدار العالمية للفكر الإسلامي،، 1992، ص283-289. صوالحي، يونس. "الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي: نموذج الشاطبي في الموافقات"، **إسلامية المعرفة،** العدد الرابع، 1996، ص56-91. انظر كذلك في اللغة الإنجليزية:

Hallaq. Wael B.*"On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought"* in **Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam**, Bookfield, Vermont: Ashgata, 1995, IV, pp. 3-31. Safi, Louay: **The Foundation of Knowledge**, P.J, IIUM, IIIT: 1996, pp.90-94.

Soulhi, Yunus. **Imam al-Shatibi's Induction: From Mere Conjecture to Methodic Status**. Unpublished MIRKH thesis. IIUM, 1995.

[2] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم. **الموافقات في أصول الشريعة،** بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ج1، ص16.

أن الشاطبي قد أدرك أن الأقيسة الجزئية عقيمة ولا طائل من ورائها في بناء كليات تنتظم فيها آحاد الأحكام المتشعبة. فإن كان الأمر كذلك فإن قراءة مفهوم الاستقراء عند الشاطبي لا بد وأن ترتبط بفهم مشروع الشاطبي الفكري، ويتأول مفهوم الاستقراء من خلال ذلك الفهم، وألا ينظر للاستقراء عند الشاطبي بمعزل عن التراكم العلمي الذي حدث قبل الشاطبي أو الاستدراكات التي تمت من بعده لإثبات المقاصد عن طريق الاستقراء.

ولأهمية الأطروحة التي ذكرها الدكتور نعمان جغيم[3] في مقاله عن الاستقراء عند الشاطبي، ولحاجتنا لاستجلاء بعض الغموض الذي اكتنف منهج السرد عنده لبيان موقف الشاطبي في هذا الصدد يحاول هذا البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما قيمة إعادة قراءة الشاطبي وفقاً لمن سبقوه؟
2. ما معنى التركيز على مسائل القطع والظن واليقين والعموم والاطراد والكُلية عند الشاطبي؟
3. لماذا لجأ الشاطبي إلى الاستقراء في إثبات كليات الشريعة؟
4. ما علاقة التواتر بالاستقراء عند الشاطبي؟
5. ما السبل التي اتخذها ابن عاشور -من بعد الشاطبي- لتكييف الاستقراء حتى يبلغ اليقين؟
6. ما موقع الاستقراء من الاستدلال المرسل عند الشاطبي وابن عاشور؟

وقد ركز الدكتور جغيم في مقاله على بيان الاستقراء عند الشاطبي في كتاب الموافقات وسعى إلى ربط مقولات الشاطبي بالغزالي وبيان كيفية نظر الغزالي لموضوع الاستقراء في كتابيه المستصفى ومعيار العلم، والتأكيد على وعي الشاطبي بضرورة تصفية الاستقراء -الذي تلبس بالمنطق الأرسطي- من أسسه الفلسفية المخالفة للإسلام.

---

[3] جغيم، نعمان. "الاستقراء عند الإمام الشاطبي"، **التجديد**، ع 7، فبراير 2000.كذلك انظر: جغيم، نعمان. **مسالك الكشف عن مقاصد الشارع: دراسة تطبيقية في النصوص الشرعية**، رسالة دكتوراه مقدمة إلى الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، 2000.

وقد عمل الشاطبي -حسب رأي الدكتور جغيم- على بيان مشروعية استخدام الاستقراء بمعناه الجديد، والذي ربطه بمفهوم التواتر، وبين الترابط بين الاستقراء المعنوي والتواتر المعنوي، وكيفية استدلال الشاطبي على الاستقراء بمنهج مسلم به في دائرة العلوم الشرعية وهو التواتر، ثُم بين الكيفية التي أصل بها الشاطبي الاستقراء في مجال العلوم الشرعية، وجعل كل كتابه –الموافقات- قائماً في الأصل على الاستقراء. ومن ثَم يرى الباحث أن الشاطبي قد حلّ "إشكال الاستقراء الناقص" وارتفع بالاستقراء -على وجه العموم- كمنهج كان مجال عمله الظنيات إلى كونه منهجاً أدخل في مجال القطعيات، ثُم أخيراً عضد مقالته بذكر نماذج من مجالات استخدام الشاطبي للاستقراء في كتاب الموافقات بما يلي:

أولاً: الاستقراء بين الغزالي والشاطبي

لا شك في أن الشاطبي قد قرأ المستصفى مرات عديدة، وقد علق في ذهنه مصطلح الغزالي، وصار سهلاً عليه استرجاعه. ويبدو كذلك أن الشاطبي قد راعته الطريقة التي نظّم بها الغزالي نظريتي الحد والبرهان، والكيفية التي رتب بها مدارك العقول ومراتب اليقين. وغني عن البيان ذكر الحضور الطاغي لمقولات الغزالي في كتاب الموافقات. لكن ذلك لا ينفي عنصر الجدة والابتكار عند الشاطبي الذي جعل كتاب المقاصد في محل طرق الاستثمار الأخرى بدلاً عن نقاش المقاصد في إطار القياس أو حال نقاش بقية طرق الاستثمار الأخرى كما فعل الغزالي، فقد جعلها الشاطبي الأصل الذي يبنى عليه أمر الاستثمار أو الاستنباط الفقهي. ولعل ذلك يكفي للتدليل على حضور الغزالي في مشروع الشاطبي للتوفيق بين مذهب أبي حنيفة وابن القاسم على المستوى الشكلي العام.

لكن لا بد من الانتباه إلى حقيقة مهمة وهي أن الغزالي قد اتخذ موقفين في النظر إلى الاستقراء بوصفه منهجاً للنظر وأداة البرهان. ففي المُقدمة -ومن خلال بيانه لمدارك اليقين- بدا عنده واضحاً أن مسائل الفقهيات لا حظّ لها من البراهين اليقينية، "فهذا القدر كاف في المقدمات التي منها ينتظم البرهان، فالمستفاد من المدارك الخمسة بعد الاحتراز من مواقع الغلط فيها يصلح لصناعة البرهان." وهذه ليس من بينها قضايا الفقهيات. ثُم يقول الغزالي: "والمشهورات تصلح للفقهيات الظنية والأقيسة الجدلية، ولا تصلح لإفادة اليقين

البتة."[4] فمدارك اليقين الخمسة حصرها الغزالي في الأوليات والمشاهدات الباطنة والمحسوسات الظاهرة والتجريبيات والمتواترات، ورأى أنها آخر مراتب اليقين، وأن لها ميزة وهي أنه رغم أنها من أمور ما وراء المحسوس إلا أنها بتكرار سماع خبرها تتأتى لحظة "ينقلب فيها الظن علماً ولا يشعر بوقته."[5]

وحينما يأتي الغزالي إلى الاستقراء وطريقة نظم البرهان فيه يؤكد بأن "الاستقراء إذا كان تاماً رجع إلى النظم الأول وصلح للقطعيات، وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات"، وعلل الغزالي ذلك بقوله "لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك."[6] وعلى ذلك فإن صياغة إحدى مقدمات البراهين المعتمدة على الاستقراء الناقص يجعل البرهان غير مبلّغ لليقين، وليس من باب القطعيات، وطالما أنه لا حاجة للناس في مجال الفقهيات للقطع واليقين لأن الغالب على قضاياها إفادة العمل لا العلم، وهي منبنية على أخبار الآحاد وعلى الأقيسة المبنية على مقدمات مشهورة، ولذلك فهي ليست من باب القطعيات ولا من مدارك اليقين الخمسة. وعليه فإن البرهان في فن الفقهيات هذا سبيله وتلك غايته، والاستقراء المستخدم فيه هو استقراء ناقص لا يبلغ اليقين.

لكن في معرض إثبات الغزالي لكون التواتر يفيد العلم تطرق إلى أمر أدخل في دائرة النظر إلى صلة الاستقراء بالتواتر، وهي مسألة القرائن وتعاضدها مع الخبر لإفادة اليقين والعلم.

لقد ذكر الغزالي[7] شروطاً أربعة يجب توفرها في الخبر حتى يكون متواتراً وهي: أولاً: أن يخبروا عن علم لا عن ظن، وثانياً: أن يكون ذلك العلم ضرورياً ومستنداً إلى محسوس، وثالثاً: أن يستوي طرفاه وواسطته في الصفتين السابقتين، وكذلك في كمال العدد، أما الشرط الرابع فمتعلق بموضوع كمال العدد.

---

4 الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1322هـ، ج1، ص49.

5 المرجع السابق، ج1، ص49.

6 المرجع السابق، ج1، ص52.

7 المرجع السابق، ج1، 134.

الأمر الآخر هو أن الغزالي قد خالف القاضي الباقلاني في مسألة إمكانية تعاضد القرينة مع الخبر لتفيد العلم، فقد ذهب الغزالي إلى القول "فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين، ولا ينكشف هذا إلا بمعرفة معنى القرائن وكيفية دلالتها".[8] وقد أعطى أمثلة لتوضيح هذا الأمر في كيفية معرفتنا بأمور تتعلق بالحب والبغض أو الغضب والخجل، ورأى أن تكاتف القرائن في هذه الأمور وكثرة دلالتها على الأمر تفيد في جملتها العلم، وبين أننا لا نحكم على الخجل بمجرد حمرة الوجه، ولكن حمرة الوجه واحدة من تلك الدلالات.

ثُم جاء الغزالي بمثال الصبي إذا شهدناه يرتضع الثدي مرة بعد أخرى، فإنه يحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه وإن لم نشاهد اللبن في الثدي ولا عند خروجه.

يبدو واضحاً أن الغزالي بعد تحليله الضافي لمسألة التواتر وجد صلة قوية بين الأخبار والقرائن، وأن الاكتفاء بالأخبار –فقط- كما رأى القاضي وعدم الأخذ بالأخبار والقرائن إن كانت الأخبار لم تبلغ درجة العدد الكامل أمراً لم يجد الغزالي ما يبرره، ولذلك نجده يعدل موقفه السابق في شأن النظر في مدارك اليقين الخمسة التي بينها في المُقدمة.

هل من الممكن القول بأن الغزالي في نقاشه لقضية العدد الكامل قد انتبه إلى أهمية النظر إلى مسألة القرائن وإعطائها موقعاً في شأن النظر إلى مرتبة التواتر أم أن الأمر أوسع من ذلك، وأن التعديل الذي أحدثه الغزالي في مراتب اليقين يشمل كذلك إعادة النظر في شأن الاستقراء؟ ويبدو واضحاً أن الأمثلة التي يستخدمها الغزالي للتدليل على أن التواتر يبلغ اليقين هي وجود مكة أو وجود الشافعي أو وجود أبي حنيفة، وكلها كما بين من الأمور المحسوسة التي تنطبق عليها بقية الشروط الأخرى. لكننا إذا نظرنا إلى الأمثلة التي تتضافر الأخبار فيها مع القرائن نلاحظ أنها تتعلق بقضايا معنوية مثل الحب والبغض والخجل أو من باب المحسوسات الظاهرة مثل شبع الصبي، أو خبر الموت الذي ينقله لنا العدد الناقص، لكنه حفته قرائن قوية عضدت منه حتى رفعته إلى مرتبة اليقين.

إذا كان معنى التواتر الذي هو من باب مدارك اليقين قد اشترط فيه أن يكون خبره عن أمر محسوس، فدخول القرائن وتعاضدها مع الأخبار والأمثلة التي ذكرها الغزالي قد

---

[8] المرجع السابق، ج1، ص 135.

جعل الأمر أكثر تعقيداً، ويبدو واضحاً أن التعويل على شرط أن يكون الخبر من باب المحسوسات -فقط- أمر يضطرنا إلى إعادة تعريف هذه المحسوسات حتى تدخل فيها أشياء يبدو لأول وهلة أنها ليست كذلك. فالقرائن إنما هي حكم على أمر مشاهد، وقد يختلف الناس في تقدير ذلك الحكم، وهي كذلك تحتاج منا إلى إعمال النظر لفهم موقعها من الحدث أو الخبر، وهي في أحسن الأحوال ليست أمراً معطى بصورة مباشرة. من ثَم يبدو واضحاً أننا إزاء تكييف جديد لمسألة التواتر حينما تدخل عليها القرائن.

والأهم من ذلك كله أن هذه المرتبة السادسة تحتاج منا إلى إعادة النظر في الاستقراء الناقص، أو على الأقل القول بأنه ليس بالضرورة استغراق كل المفردات حتى نستطيع القطع ونبلغ اليقين. فإن كان من الممكن القول بأن تضافر الأخبار مع القرائن يؤدي إلى اليقين فما الذي يمنع أن يحدث ذات الشيء في الاستقراء الناقص إذا حفته جملة من القرائن، حيث إن كمال العدد وحده في التواتر يبلغ اليقين كما هو الحال في المرتبة الخامسة من مدارك العقول.

ولكن حينما أضاف الغزالي مرتبة سادسة إلى تلك المدارك واقترح أن تعامل مثل التواتر صار من الممكن إعادة النظر في شأن الاستقراء الناقص وإلحاق ذات القسمة به، وعليه يمكننا التفريق في الاستقراء الناقص بين نوعين: نوع ناقص لم تحفه القرائن، ونوع آخر حفته القرائن حتى ارتفعت به إلى مصاف اليقين. فإن صح هذا الاستدلال فإننا أمام طريق جديد في النظر إلى الاستقراء، وإلى ربط الاستقراء بالتواتر ومحاولة الاحتجاج له بذات المنطق.

لا شك في أن الغزالي في محاولته للاحتجاج لأهمية القرائن في فهم التواتر ومخالفته الصريحة للقاضي الباقلاني في هذا الشأن كان قد خطا خطوة حاسمة في قضية ربط الاستقراء بالتواتر، وقد توسع أكثر حينما عد هذا النوع من التواتر مدركاً سادساً من مدارك العقول التي تبلغ اليقين. ولعل في مخططه الأولي في المُقدمة -والتي هي محاولة لتوطين المنطق الأرسطي في علم أصول الفقه- لم يلتفت إلى صلة القرائن بالتواتر، ولكنه وجد ضرورة اعتماد هذا النوع من البرهان لفائدته الجمة -فيما بعد- في الاحتجاج لأمر في غاية الأهمية وهو ربط المصالح المرسلة بمقاصد الشرع، ومحاولة حصر رتب المصالح ومقاصد الشارع في الضرورات والحاجيات والتحسينيات، وبيان النظام الذي ينتظمها، والتكملات

التي تندرج فيها كل رتبة منها إلى أن تصل إلى التي تليها في نظام محكم يعين ا تهد في حال الترجيح بين المصالح.

ولعل المثال الذي ضربه الغزالي لبيان مقصوده يبين لنا كيف استفاد من المدرك السادس في الاحتجاج لإيضاح قضية جوهرية في الاحتجاج الأصولي، وهي مسألة مقاصد الشرع، ولقيمة المثال وصدق دلالته على المعنى الذي ذهب إليه الغزالي أرى أن أقوم بذكره كما هو دون تصرف، يقول: "أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بد أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين." ثُم يضرب الغزالي المثل لذلك بقوله: "ومثاله أن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلو م، ثُم يقتلون الأسرى أيضاً، فيجوز أن يقول قائل هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأننا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل."[9]

ويعلق الغزالي على ذلك قائلاً: "وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كو ا مقصود الشرع لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة على الحصر."[10] ثُم يبين أن هذه المصلحة التي لم يشهد لها أصل معين ولكنها ملائمة لقصد الشارع هي كذلك لم تؤخذ بطريق القياس على أصل معين، واشترط الغزالي[11] في اعتبارها ثلاثة أمور هي أن تكون ضرورية وقطعية وكلية.

ثُم وكعادة الأصوليين في الاحتجاج ساق جملة من الأمثلة التي يتوهم فيها أنها تشابه مثال التترس الذي ذكره، ولكن الفقهاء قد حكموا فيها خلاف حكم التترس، وبين الغزالي كيفية تخلف أحد الشروط الثلاثة السابقة في تلك الأمثلة، والذي نود التنبيه عليه في طريقة احتجاج الغزالي لمثال التترس هو قوله "وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل

---

9 المرجع السابق، ج1، ص294-295.

10 المرجع السابق، ج1، 295.

11 المرجع السابق، ج1، ص296.

واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات تسمى كذلك مصلحة مرسلة."[12]

ولا بد من التنويه على أن الغزالي رغم أنه قد احتج للمصلحة المرسلة إلا أنه أرادكذلك أن يبين موقعها من أصول الشافعية، ورد المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، "ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطروحة، ومن صار إليها فقد شرع."[13]

وكذلك كان موقفه في رد الاستحسان، حينما يعقب على ذلك بقوله "كما أن من استحسن فقد شرع."[14] لكنه كذلك يمضي ليقرر طريقة جديدة في الاحتجاج الأصولي: "وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة."[15]

ثُم يعقد الغزالي مقارنة بين القياس والمصلحة المرسلة، ليبين أن القياس قد شهد له أصل معين، لكن المصلحة المرسلة لم تعرف بدليل واحد بل بأدلة من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات تفوق الحصر، ويقرر الغزالي[16] أنه يجب القطع بكو ا حجة. ورغم أن الغزالي يختتم فصل الاستصلاح بقول شديد اللهجة عندما يؤكد "وتبين أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً برأسه، بل من استصلح فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع."[17] إلا أن الناظر المتمعن في طريقة تحليله للاستصلاح ومناقشته لموضوع المصالح المرسلة وكيفية الاحتجاج ا يجد أن ربط مقاصد الشارع بالمصلحة وتقسيم المصالح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، وبيان موقع المصلحة من نظام الشريعة وكيفية توجيه الاجتهاد ليرتكز على ما كان ضرورياً وقطعياً وكلياً من الأدلة، أقول يجد أن كل ذلك يبين لنا وعي الغزالي التام بأهمية هذه الطريقة في بناء الأصول على

12 المرجع السابق، ج1، 311.
13 المرجع السابق، ج1، ص310-311.
14 المرجع السابق، ج1، 310.
15 المرجع السابق، ج1، 311.
16 المرجع السابق، ج1، 311.
17 المرجع السابق، ج1، ص315.

قاعدة قائمة على المدرك السادس الذي مهد له أثناء نقاشه لموضوع التواتر وارتباط الأخبار بالقرائن. وربما يصح القول بأن النزعة الشافعية قد غلبت على الغزالي وهو يصدر ذلك الحكم على الاستصلاح، لكنه كذلك تنبه إلى أهمية الاستدلال المرسل وقوته في الاحتجاج، وحاكميته على القياس فلم يسعه إلا أن يقبله.

نخلص من ذلك كله إلى القول بأن الغزالي قد تفطن إلى طريقة في الاحتجاج الأصولي تفضل القياس، وترفع من قيمة الاستقراء الناقص، وهي فوق هذا وذاك قائمة على فهم عميق لمنهج التواتر وكيفية إفضائه إلى اليقين. بالطبع لا يمكن الادعاء بأن الغزالي قد اكتشف هذه الطريقة، أو أنه لم يسبق إليها، لكن يمكننا القول إنه وبتطور قضايا المنطق ونجاح محاولات توطين المنطق الأرسطي في الثقافة العربية الإسلامية استطاع أبو حامد أن يعبر عن طرائق لفهم النصوص بصورة يألفها النظام الداخلي لتلك النصوص، وأن يضع في قوالب نظرية ومنطقية طرائق التفكير والتعبير العربية الإسلامية في إطار مقارنات ومقاربات مع المنطق الأرسطي. فالربط الذي قام به الغزالي بين التواتر والاستقراء، ثُم ربطه بين المصلحة ومقصد الشرع على أساس منهج الجمع بين التواتر والاستقراء قد فتح ال أصول الفقه طرائق جديدة في الاحتجاج، ومسالك قيمة في البرهان سيأتي الشاطبي من بعد ليبلغ ا ايا ا المنطقية.

ولا بد من القول بأن الغزالي كان أضبط من الشاطبي في فهم علوم الأوائل، لكن الشاطبي كان أكثر وعياً لخطورة الركون إلى تلك العلوم، أو الادعاء بأن المنطق آلة محايدة يمكن استخدامها بالكيفية التي نريدها، وعليه لا حرج من إدخالها في نسق العلوم الشرعية ومحاولة الاستدلال ا في نظم البراهين. يبدو ذلك واضحاً بعد قراءة مقدمات الشاطبي التي حاول فيها الرد على مقدمة الغزالي في المستصفى. ولعل النقد الذي وجهه الشاطبي إلى نظرية الحد ليس جديداً، وإنما جزء ليس باليسير منه صار من مسلمات العلوم الشرعية في زمان الشاطبي، وكذا الحال بالنسبة لنقده لنظرية البرهان.

ولعل الطرافة والجدة في طريقة الشاطبي في هذه المقدمات المنهجية تكمن في المقام الأول في بيانه للصلة بين العلم والعمل، وقد جره ذلك للحديث عن كيفية تنظيم العلاقة بين علوم الشريعة المختلفة، التي رأى فيها الشاطبي أن تنتظم على أساس رجوعها إلى أصول الشريعة. ويقرر الشاطبي ذلك بقوله "لأن نسبة أصول الفقه إلى أصول الشريعة كنسبة

أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة، فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة."[18] وتتفرع عن أصول الدين أعمال هي للقلب، كما تتفرع عن أصول الفقه أعمال هي للجوارح، ولعل المسوغ لذلك هو أن العلم الشرعي المطلوب هو ذلك العلم الذي يفضي إلى العمل. وعلى ذلك فإن تفرع كلّ من أصول الدين وأصول الفقه عن أصل الشريعة، وانتهاء كلّ منهما إلى عمل جعل الشاطبي ينظر بجدية في العلاقة بين العلم والعمل في المنظومة الشرعية التي يريد أن يتبناها.

ولا شك أن الشاطبي كان مدركاً لما ذهب إليه الغزالي -من قبل- في ترتيب الصلة بين العلوم الشرعية الأساسية، وهي علم أصول الدين وعلم أصول الفقه والفقه. وقد رأى الغزالي أن الكليات هو علم أصول الدين، الذي يتفرع عنه علم أصول الفقه، وهذا الأخير جزئي إذا ما قورن بعلم أصول الدين، وكلّي إذا ما قورن بالفقه، ويصير الفقه في المرتبة الثالثة لأنه جزئي ويتعلق بأفعال المكلفين، ويقع في مجال الظنيات، ولذلك فإن قضايا العلم واليقين تكون حكراً على مجال أصول الدين.

ولعل هذه القسمة[19] تتسق مع ما استقر في التفرقة بين العلم والعمل، فإفادة العلم تعني القطع واليقين، وإفادة العمل تعني الظن أو الظن الغالب. لكن ما قام به الشاطبي في إعادة العلاقة بين هذه العلوم تجاوز موقف الغزالي، وجعل كلاً من أصول الدين وأصول الفقه راجعاً إلى أصل الشريعة، ويتفرع عن كلّ منهما عمل.

ثُم حاول تأصيل العلاقة بين العلم والعمل وفق فهم يتجاوز ثنائية القطع والظن والإعلاء من شأن العلم على حساب العمل، وحاول بيان الارتباط الوظيفي بينهما، وتكاملهما في شخصية العالم الذي وصل إلى مرحلة الرسوخ في العلم، وصار العلم صفة له، كما جاء في قوله تعالى: ﴿والراسخون في العلم﴾ وعلى هذا فقد تحدد العلم الشرعي عند الشاطبي بأنه ملجئ للعمل، ولا يتوقع وجوده مجرداً دون عمل، وتوسع في جعل العمل شاملاً لعمل الجوارح والقلب.[20]

---

[18] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات**، د.ت.، ج1، ص20.

[19] المرجع السابق، ج1، 7.

[20] المرجع السابق، ج1، ص48، ج2، ص53.

بعد هذه المُقدمة في بيان الصلة بين الغزالي في المستصفى والشاطبي في الموافقات، يبدو واضحاً حجم الإنجاز العلمي الذي أحدثه الغزالي في النظر إلى الاستقراء، وكيف أنه مهد السبيل للشاطبي للاستفادة من الاستقراء في بناء حجته الأساسية في الموافقات.

وعليه فإن ادعاء الدكتور جغيم: "وتظهر أهمية ما قدمه الشاطبي في إعادته تكييف الاستقراء ببنائه على أسس جديدة، وإبراز معايير أخرى لتفسيره وتسويغ نتيجته، وذلك من خلال ابتكار ما اصطلح على تسميته "بالاستقراء المعنوي"، ثُم إلحاقه بمبحث التواتر وتفسير نتيجته طبقاً لقوانين التواتر المعنوي، مما أعطاه مصداقية كبيرة ليصير أقوى دليل - على الأقل عنده- في إثبات الأُصول والقواعد الكُلية، ثُم بعد ذلك على توظيفه في الاستدلال للقواعد الكُلية والمقاصد الشرعية"،[21] أقول إن هذا الادعاء بتفرد الشاطبي في هذا الصدد، والذي يمثل لب أطروحة الدكتور جغيم يبدو واضحاً عدم استناده على فهم عميق لمنهج الاستقراء وكيفية تطوره قبل الإمام الشاطبي. وأن أي محاولة تسقط إسهام الإمام الغزالي وتكتفي بترديد القول بأن الإمام الغزالي نقل المنطق الأرسطي كما هو هي محاولة تدلّ على قصر الباع في هذا المضمار. إذاً لا بد من قراءة جهد الإمام الشاطبي موصولاً بجهد إمام الحرمين الجويني والغزالي، وبقية العلماء في مجال الأُصول، الذين أشار إليهم الشاطبي ونقل عنهم مباشرة في "الموافقات".

ثانياً: العلاقة بين العلم والعمل ومشروع الشاطبي الفكري

لقد فطن الإمام الغزالي إلى أهمية ربط الاستقراء بفن الفقهيات، بسبب أنه لا يبلغ اليقين، فهو عنده يفيد الظن الراجح، أو على أحسن الأحوال إذا ربط بمنهج التواتر وحفته القرائن وتفاريق الأمارات يمكن أن ينضاف إلى مدارك العقول، بوصفه مدركاً سادساً يبلغ اليقين. ولكنه في الأحوال العادية للاستدلال فهو يفيد الظن الراجح الذي يفيد العمل لا العلم. وعليه ليس صحيحاً ما ذهب إليه الدكتور جغيم من أن الغزالي قد قلل من أهمية الاستقراء منهجاً في النظر والاستدلال، ورأى ملاءمته ال فن الفقهيات الذي لا نحتاج فيه إلى اليقين والقطع.

---

[21] جغيم، نعمان. "الاستقراء عند الإمام الشاطبي"، **التجديد**، ع 7، فبراير 2000، ص202.

وهذا الأمر نفسه جعل عبارة الشاطبي في شأن القطع واليقين عبارة غير منضبطة - كما لا حظ الدكتور جغيم- من أنها مرة قطع عادي، ومرة هي قطع دون قطع، فكأن للإمام الشاطبي تكييف لمعنى القطع الذي أراده لهذا الشأن قصرت العبارة عن بيان معناه.

ولا شك أن الدكتور جغيم قد أخطأ الرمية حين ذكر أن الإمام الشاطبي قد حرر الاستقراء من قيود المنطق الأرسطي وعمل على "تسويغ العمل به في الشرعيات من خلال تحريره من رواسب المنطق الأرسطي، وبالتالي التخلص مما يمكن أن يثار من حساسية في استعماله، بحكم اعتباره عند عدد من العلماء المسلمين موروثاً يونانياً دخيلاً على العلوم الشرعية ينبغي اجتنابه لما يمكن أن يترك من آثار سلبية في هذه العلوم"[22]، ذلك أنه من الصعب القول بأن الاستقراء قد تلبس بالرواسب اليونانية، أو بعبارة أدق بالميتافيزيقيا اليونانية، وقد تفطن لهذا الأمر الذين قاموا بانتقاد المنطق الأرسطي من علماء المسلمين، حيث انصب جلّ نقدهم على النظرية الحد وما انبنى عليها من برهان، وبقي الاستقراء بمنأى عن ذلك الجدل والنقد، ولعل ذلك راجع لطبيعة الاستقراء العملية. وأقل ما يمكن أن توصف به عبارة الدكتور جغيم في هذا الصدد أن فيها من التعميم ما لا يسنده الواقع ولا تاريخ النظر في منهج الاستقراء عند علماء المسلمين.

إن مجرد ترديد مقالة الشاطبي بأن خاصية كتابه هي أنه قام ببنائه على أساس الاستقراء يدل على ذهول عن إدراك أبعاد المشروع الفكري الذي أنجزه الإمام الشاطبي، وهو عين ما وقع فيه الدكتور جغيم حيث وصف عمل الشاطبي في شأن الاستقراء بأنه توسيع " ال استخدام المنهج الاستقرائي للاستدلال على القواعد العامة والكليات والمقاصد الشرعية واقتناص القطعيات من الظنيات، حيث جعله المنهج الأساس الذي بنى عليه كتابه الموافقات، وقد صرح بذلك في خطبة الكتاب "لا بد من القول بأن منهج الاستقراء قد وجد حظاً طيباً من الاهتمام عند الإمام الشاطبي.[23]

ولكننا كذلك يجب أن نؤكد على أن الإمام الشاطبي قد فهم من قراءته للمستصفى أن السبيل الأوحد في الاحتجاج للمقاصد هو الاستقراء بالكيفية التي بينها الإمام الغزالي في الاحتجاج لمقاصد الشريعة. وطالما أن كتاب "الموافقات" قد بني على أساس اعتبار المقاصد

22 المرجع السابق، ص204.

23 المرجع السابق، ص202.

البعد الأوفر أثراً في بناء منظومة اجتهادية جامعة بين مذهبي أبن القاسم وأبي حنيفة، فلا بد أن يكون للاستقراء حظ من الاهتمام إن لم يكن كل مدار القول المنهجي عليه، أي أن بيان محورية الاستقراء في القول في المقاصد ليس بالأمر الجديد المبتكر.

ويبدو واضحاً أن الإمام الشاطبي عند كتابته لمقدمة كتابه الموافقات أراد أن يجد المسوغات لطريقته الجديدة في ترتيب علم أصول الفقه، تلك الطريقة التي وصفها أول الأمر بأ ا جديدة مبتكرة، ولعله كان أعرف الناس بأ ا ليست كذلك، وإنما عنصر الجدة والابتكار فيها هو ليس ما صرح به، وإنما هو ما أفضى إليه مشروعه من محاولة لبيان الصلة بين العلم والعمل، وكيفية صياغة العلاقة بينهما.

وعليه يمكن القول بأن طريقته ليست جديدة كل الجدة، وإن بدت للشاطبي نفسه حال كتابة مقدمة كتاب الموافقات أنها جملة من التراجم ضمها -فيما بعد- إلى بعضها البعض، وردها إلى أصولها لتعقلها، فانسلكت كلها في الأصول الفقهية، وصارت كتاباً منحصراً في خمسة أقسام.[24]

ويبدو أن الشاطبي كان يريد أن يؤكد على الجدة والطرافة فيما فعله، وأن يشدد القول على أنه اختطّ سبيل العلماء القدماء ولم يأت بجديد. والسؤال الذي يعين على فهم تردد الشاطبي بين القول بأنه أتى بأمر جديد، وأنه سار على ج خطّه العلماء من قبل هو: هل خرجت هذه الاستقراءات الكُلية التي استخرجها الشاطبي عن تلك المعاني التي أشار إليها العلماء من قبل أم لا؟ وهل منهج بيان مقاصد الكتاب والسنة يخرج ا تهد من مألوف أدوات الاجتهاد إلى معانٍ جديدة غير مألوفة أو أنه يكرر ويؤكّد -من جهة أخرى- ما استقر من معانٍ وقواعد في شأن الاجتهاد؟

إن الإجابة على هذين السؤالين تضع منهج الاستقراء في موضعه الطبيعي من مشروع الشاطبي التأصيلي، وبالتالي تعيننا على فهم أبعاد مشروع الشاطبي وتأويله تأويلاً أكثر اتساقاً مع مقولات صاحبه الأساسية. ولعل ذلك هو الفرق بين قراءة مبتسرة تحوم حول غرض الفهم، ومن ثَم التأويل ولا تدركه، وقراءة تغوص في أعماق المشروع الفكري وتستخرج كوامن درره.

---

[24] الشاطبي، **الموافقات**، ج1، ص16.

وأزعم أننا لو أجدنا النظر في فهم الصلة بين العلم والعمل، وأدركنا أبعاد ذلك التحليل العميق الذي قدمه الشاطبي لهذين المفهومين وصلتهما بالأصول الشرعية لاستطعنا الغوص في أعماق مشروع الشاطبي، ووضعنا أيدينا على موضع الجدة والابتكار ذلك أن النظر الذي أفضى إليه تحليل الشاطبي لمفهومي العلم والعمل عند تأصيله لأصول الشريعة والذي أدى إلى ربط منهجي عظيم الفائدة في فهم معاني العلم والعمل، ومراتب العلم وأنواعه، ومراتب العلماء في التعبير عن العلم بالعمل، وصفة العلم وكيفية ترجمته إلى عمل، وطرائق التثبت من الأصول العلمية، وموقع العمل من تلك الطرائق؛ نقول: ذلك النظر في تحليل العلاقة بين العلم والعمل أسهم بنصيب وافر في حلّ الجانب النفسي لمسألة الاستقراء.

ولا شك أن قضايا الاستقراء والقطع واليقين والإطراد والكُلية تندرج تحت ما فعله الشاطبي من إعادة النظر في فهم الصلة بين العلم والعمل. فلئن استقر القول قبل الشاطبي من أن مجال الفقهيات متصل بالعمل دون العلم، وأن مجال الاعتقادات هو من باب أخبار العامة وعليه يقع الاختلاف فيه، ولا يصح الاختلاف في مجال ما كان من أخبار العامة، فهذه القسمة الثنائية التي استقرت أراد الشاطبي أن يعيد تكييفها والنظر إليها من زاوية جديدة يعاد فيها تعريف القطع واليقين والعموم والإفراد، وجملة ليست باليسيرة من المفاهيم والمضامين الأصولية، كلها كانت قد استقرت على مألوف معان لم تقم على الربط بين العلم والعمل.

فإن صحت هذه الدعوى -وهي عندي صحيحة- فإن ما أنجزه الشاطبي في هذا الشأن ينظر إليه بأنه عمل بالغ الخطورة في ترتيب العلوم الشرعية وبيان أصولها وكيفية ربط فروعها بأصولها، وعليه فإن التركيز على الاستقراء وإعطاءه زخماً منهجياً زائداً يجعلنا نخطئ السبيل في فهم أبعاد مشروع الشاطبي الفكري الإصلاحي، أو -كما يقول الشاطبي- أسارى "للأسئلة الضعيفة."[25] ولا شك في أن الأسئلة الضعيفة تقف عند ظاهر الرسوم ولا تتطلع لإدراك باطنه المرقوم.

---

[25] المرجع السابق، ص17.

أحسب أن الإشارات التي تفصح عن مرامي مشروع الشاطبي الفكري قد جاءت في خطبة كتاب الموافقات، حيث رأى أن الشريعة الإسلامية تبوئ حاملها مكاناً علياً "وتدرج النبوة بين جنبيه وإن لم يكن نبياً.[26] فهذا الإدراج للنبوة بسبب حمل الشريعة بحقها وبلوغ الرسوخ في علمها يفضي إلى أن يلبس "المتصف ا ملبساً سنياً حتى يكون لله ولياً"[27]، فهذه الولاية توجب علماً وعملاً. ثُم حينما جاء لوصف أصحاب رسول الله ﷺ قال فيهم: "الذين عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها وأسسوا قواعدها وأصلوها، وشفعوا العلم بإصلاح الأعمال، وأشرق في قلو م نور الإيمان. فظهرت ينابيع الحكم فيها على اللسان، فهم أهل الإسلام والإيمان والإحسان، وكيف لا وقد كانوا أول من قرع الباب فصاروا خاصة الخاصة ولباب اللباب."[28]

ومرة أخرى يذكرنا إرداف الشاطبي العلم بالعمل، كيف أن بلوغ مرتبة خاصة الخاصة ولباب اللباب رهين بأن صاحبها قد شفع العلم بالعمل، كما حدث للصحابة الذين هم أول من قرع ذلك الباب ليقتدى م، ثُم يدخل الشاطبي في مناجاة خاصة لذلك الذي يكتب له هذا الكتاب، ويرجو أن ينتفع به، ويرى فيه الشاطبي صورة نفسه. فمن أراد أن ينتفع بما جاء في مشروع الشاطبي الفكري يرشده الشاطبي في هذه المُقدمة إلى طرائق في الفهم والأخذ حتى يتسنى له النفاذ من ظاهر الرسوم إلى باطن المرقوم، وتلك رحلة ليست بالسهلة الميسورة، ولكن دو ا عقبات نفسية وعلمية وعملية، كل واحدة منها تقف حجر عثرة من مواصلة السبيل إلى غايته. والشاطبي مثله مثل كل صاحب مشروع فكري رائد يدرك خطورة هذه العقبات والموانع التي تحول دون فهم المراد.

فخطابه المباشر لذلك الباحث عن حقائق أعلى العلوم الذي يشترك معه في الهم العلمي خطاب مشبع بمعان لن يفهمها على سبيل الدقة إلا من كابد طوارق ذلك الهم العلمي قبيحه وحسنه، فمن تلجلجت هذه الأمور في ذهنه، وسعى لحلّ معضلا ا، وبذل الجهد في النفاذ من الرسوم إلى حقائقها سيفهم مراد الشاطبي والمآلات البعيدة لكلامه، وسيدخل في زمرة من أراد لهم الشاطبي أن يكونوا رواداً لمشروعه الفكري، ثُم يشجع

---

26 المرجع السابق، ص14.

27 المرجع السابق، ص 14.

28 المرجع السابق، ص15.

الشاطبي ذلك الباحث ويسدي قائلاً: "فقدم قدم عزمك، فإذا أنت بحولٍ قد وصلت.[29] وقِف وقفة المتخيرين لا وقفة المتحيرين، إلا إذا اشتبهت المطالب ولم يلح وجه المطلوب للطالب، فلا عليك من الإحجام وإن لم يلج الخصوم، فالواقع في حمى المشتبهات هو المخصوم، والواقف دو ا هو الراسخ المعصوم."[30] فمعنى الرسوخ هنا يقتضي موقفاً فكرياً محدداً إزاء المشتبهات.

والشاطبي يشبع -فيما بعد- مفهوم الرسوخ في العلم بياناً وتفصيلاً، ولكنه هنا يورد بعض معالمه الضرورية. ثُم ينتقل في حواره الشخصي هذا إلى الاعتراض الجوهري الذي هو آفة الاعتراضات السقيمة على كل جديد في الفكر الديني عموماً يقول: "... فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار وغر الظان (أنه شيء ما سمع بمثله).[31] فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار."[32] ثُم يسرع إلى نفي الابتداع فيما ذهب إليه، وينسب قوله إلى أنه قررته الآيات والأخبار، وهو سبيل السلف الأخيار الذي رسم معالم طريقهم العلماء الأحبار، ولا ينفي إمكانية الخطأ فيما ذهب إليه، ولا ينسب لنفسه العصمة، ولكنه يرى أن مشروعه الفكري له نسب عريق وأصل عميق في طريقة العلماء الأقفال من قبله، وإن بدا للبعض بسبب بلادة الطبع الجدة والابتكار أو قل الابتداع فيما ذهب إليه، بينما هو يدعو حملة العلم لتكملة النقص فيما ذهب إليه، ويرى أن أقوم الناس في فعل ذلك أولئك الذين عانوا معاناته الفكرية.

لا شك أن الشاطبي في حواره مع تلك الشخصية المتوهمة قد بين معالم مشروع فكري إصلاحي يرتبط فيه العلم بالعمل. وهو مشروع جديد قديم يدرك أصالته من سهر الليالي وكابد معاناة الطريق التي كابدها الشاطبي نفسه.

بالانتقال إلى مقدمات الموافقات تبدو واضحةً محورية الصلة بين العلم والعمل إذا اعتبرنا أن المقدمات الأولى والثانية والثالثة تسعى لبيان المسلمات المنهجية التي ينطلق منها الإمام الشاطبي وطريقته في الاحتجاج الأصولي، والتي هي طريقة الإمام الغزالي نفسها في

---

29 المرجع السابق، ص17.

30 المرجع السابق، ص17.

31 المرجع السابق، ص18.

32 المرجع السابق،ص18.

الاحتجاج الأصولي التي أشرنا إليها من قبل، ويؤكد الشاطبي "وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق. ولأجله أفاد التواتر القطع."[33] ثُم يردف ذلك بكيفية الاستدلال على وجوب القواعد الخمس كالصلاة والزكاة وغيرهما بقوله "ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس... وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿وأَقِيموا الصلاَةَ﴾ أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه، لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين."[34]

بل إن الشاطبي يتوسع أكثر من ذلك حينما يبين أن هذا الطريقة في الاحتجاج الأصولي إنما تمثل لب المنهج الأصولي، حيث يقول: "وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق، لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوق الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه."[35]

ويبين أساس منهجه في كتابه فيقول: "وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضاً فصارت بمجموعها مفيدة للقطع، فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب وهي مآخذ الأصول."[36] ثُم ينبه الشاطبي على أصالة هذا المنهج وذهول بعض المتأخرين عن فهمه، والانحراف عن سبيله. ولعل في ذلك بياناً لأن الطريقة التي أتى ا ذات نسب عريق في طرائق المتقدمين في الاحتجاج الأصولي: "إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين فاستشكل الاستدلال بالآيات على حد ا وبالأحاديث على انفرادها، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع

33 المرجع السابق، ص24.
34 المرجع السابق، ص24-25.
35 المرجع السابق، ص25.
36 المرجع السابق، ص25.

فكر عليها بالاعتراض نصاً نصاً، واستضعف الاستدلال ا على قواعد الأصول المراد منها القطع."[37]

أراد الشاطبي ذه المقدمات الثلاث نثر مسلماته القائمة على فهم الصلة بين أصول الشريعة وفروعها وموقع العقل من الشرع، وأن طريقته في الاستدلال تقوم على أساس الاستقراء الذي هو شبيه في منهجه بالتواتر المعنوي. وجعله ذلك يصل إلى نتيجة مفادها أن الأصول مأخوذة من "استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق لا من آحادها على الخصوص."[38]

ثُم ينتقل الشاطبي في المُقدمة الرابعة لتأكيد معنى أن "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية."[39] وبذلك يكون قد مهد للقول في صلة العلم بالعمل ووضع مبدءاً يتم على أساسه إدخال ما يمت لعلم أصول الفقه بصلة، وما لا يجوز إدخاله فيه بأية حال من الأحوال، ليتحدد المعنى الذي أرداه الشاطبي بصورة بينة لا مرية فيها، حيث يكون مدار القول في المُقدمة الخامسة هو "كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً."[40]

وهذه المُقدمة من أطول المقدمات، وفيها قام بتأسيس النظر في صلة العلم بالعمل، ومعنى السؤال الديني، وذم الفلسفة، وبيان فساد طريقها في النظر، ومن ثَم جعل المُقدمة السادسة قائمة على أساس أن الشريعة طريقتها في البيان تقريبية تليق بالجمهور، ودحض نظرية الحد الأرسطية في التعريف وطريقة الفلاسفة في البرهان، وأكّد على معنى أن المطالب الشرعية -في عامة الأمر- وقتية، فاللائق ا ما كان في الفهم وقتياً.[41]

---

37 المرجع السابق، ص25.
38 المرجع السابق، ص26.
39 المرجع السابق،29-30.
40 المرجع السابق، ص31.
41 المرجع السابق، ص41.

ثُم جعل مدار القول في المُقدمة السابعة على أساس "كل علم شرعي فطلب الشارع إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى لا من جهة أخرى، فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى فبالتبع والقصد الثاني لا بالقصد الأول.[42]

ثُم تأتي المُقدمة الثامنة لبيان مرتبة الرسوخ في العلم، وموقعها من مراتب أهل العلم، وأن العلم المعتبر هو الملجئ إلى العمل به، وأن أصحاب مرتبة الرسوخ في العلم حفظوا بالعلم، وهنا تبدو براعة الشاطبي في الاحتجاج لموقفه وفهمه العميق لطبيعة العلم الشرعي، وأنه الحفظ الذي يؤتيه الله عز وجلّ لمن بلغ مرتبة الرسوخ في العلم وصار يقتدى به ضماناً لصدق وصحة ذلك العلم القائم على الاستقراء، والذي هو مفتقر إلى يقين من خارجه، إذ إن آلية التكرار المحضة لا تبلغ برد اليقين إن لم تحفها تفاريق أحوال وأمارات لعل أقواها أن يكون ذلك العلم صادراً عمن بلغ درجة الرسوخ فيه.

ثُم ينتقل الشاطبي في المُقدمة التاسعة لبيان أنواع العلم الثلاثة وكيفية التربية العلمية وأهمية فهم الحدود الفاصلة بين أنواع العلم.

وتكمل المُقدمة العاشرة شرح المسلّمة التي انطلق منها الشاطبي، وهي تقديم النقل على العقل في النظر الشرعي.

والمُقدمة الحادية عشر[43] -على قصرها- إلا أنها قد ربطت بين كون العلم المعتبر شرعاً هو ما ينبني عليه عمل، وبين حصر الأدلة الشرعية لحصر مدارك العلم الشرعي.

والمُقدمة الثانية عشر بينت لنا كيفية التعلم، وقد صدرها الشاطبي بقوله: "من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذه عن أهله المتحققين به على الكمال والتمام."[44] وهذه المُقدمة تحتوي على نظر عميق لصلة العالم بالمتعلم، وكيفيات أخذ العلم الشرعي وأهمية الاقتداء وربط العلم بالعمل.

ثُم أخيراً يختم الشاطبي مقدماته بالمُقدمة الثالثة عشر والتي أفردت لبيان طريقة التثبت في الأصول العلمية، وربط ذلك بالعمل، حيث يقول "كل أصل علمي يتخذ إماماً في

---

42 المرجع السابق، ص41.

43 المرجع السابق، ص64.

44 المرجع السابق، ص64.

العمل فلا يخلو إما أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط، أو لا، فإن جرى فذلك الأصل صحيح وإلا فلا."[45]

لا شك أن هذه المقدمات المنهجية التي أراد ا الشاطبي أن يبين للناظر في كتابه الأسس التي بنى عليها احتجاجه الأصولي لها صلة بمباحث كتاب الموافقات، ولا يتركنا الشاطبي لعقد تلك الصلة، بل هو يبين في كل مقدمة أنه سيتوسع في هذا المعنى في كتاب الاجتهاد أو كتاب الأحكام، أو الأدلة الشرعية، أو كتاب المقاصد. ونلاحظ أن كتاب الاجتهاد قد حظي بجملة من هذه المقدمات، ذلك لأن الغرض الأساس من كتاب الموافقات هو أنه موجه لمن كان "رياناً من علوم الشريعة" وبلغ درجة الاجتهاد فيها حتى يقوم بفعل التوفيق بين مذهبي أبي حنيفة وابن القاسم.

وقد أولى الشاطبي موقع ا تهد في مشروعه الفكري عناية كبيرة، ونبه على أهمية السعي لبلوغ مرحلة الرسوخ في العلم، والتي يكون العلم فيها ملجأ للعمل، ويكون العالم محفوظاً بعلمه من الانزلاق مع هواه، بل يكون هواه تبعاً لخطاب المكلف، ولا شك أن عالماً بتلك المواصفات يكون لاستقرائه ضمان عقدي يمنعه من الحيدة عن الجادة، ولما كان العلم يكتسب بالتأمل والاستقراء والتعلم والاقتداء، وهو فوق كل ذلك وسيلة للعمل، فإن فصله عن العمل أو جعل العمل وسيلة له لا يستقيم مع الأصول التي أقرها الشاطبي في مقدماته. ولا يخرج في ابة المطاف ذلك العالم الذي أراده الشاطبي رائداً لمشروعه الإصلاحي، وعليه لا يقع الاجتهاد من شخص اختلت عنده موازين الصلة بين العلم والعمل، ولا تترتب علوم الشريعة إلا بالكيفيات التي ذكرها الشاطبي، وهي غاية في الدقة والاتساق، وتجعل الاجتهاد المقصدي معيناً للخروج من مآزق المعاناة والفرقة، وعاصماً من التحزب الأعمى، ومسقطاً للأسئلة الضعيفة التي تحوم حول الرسوم ولا تنفذ إلى الباطن المرقوم.

ولا شك أن الارتباط بين العلم والعمل والاستقراء بين. فإن الطبيعة العملية للاستقراء جعلت الشاطبي يؤكد أهميته في الاستدلال الشرعي، ولسد منازع السفسطة والتشكيك بادر في بيان مرتبة الرسوخ في العلم، والترجمة لها باستفاضة سدت كل منافذ الريب

---

[45] المرجع السابق، ص 70.

والظنون. وبإجادة النظر في محاولة الشاطبي تلك للربط بين العلم والعمل والاستقراء وبيان أهمية مرتبة الرسوخ في العلم، يتضح لنا أنه يرى أن السبيل الأمثل لإضفاء اليقين على نتيجة الاستقراء هو الترجمة لمرتبة الرسوخ في العلم، وجعل العلم وسيلة للعمل، ووصف مرتبة الرسوخ في العلم بأن العالم فيها علمه ملجئ إلى العمل. بهذه الكيفية المحكمة في الاحتجاج يتبين لنا لماذا أفرد الشاطبي حيزاً وافراً في المقدمات لمناقشة هذه القضية الحيوية، وكيف أن ربطه بين العلم والعمل والاستقراء إنما هو ربط منهجي في المقام الأول، وأن مشروعه الإصلاحي قائم على أهمية فهم العلاقة بين العلم والعمل، وإعادة تكييفها بالصورة التي بينها الشاطبي.

ثالثاً: إعادة بناء الاستقراء على الأسس العلمية: بين الشاطبي وابن عاشور

لقد كان ابن عاشور فاهماً لإشكالات الاستقراء المنهجية حسب ما استقر في مجال العلوم العقلية، ولعله لم يقنع بمحاولات الشاطبي العديدة لإعادة بناء الاستقراء ليبلغ اليقين، وكذلك احتجاج الشاطبي للقول بأن أصول الفقه قطعية. فهذه القواطع التي سعى الشاطبي لبنائها بالسبل العقلية لم تجد من ابن عاشور غير النقد المرير أو التهكم اللاذع في بعض الأحيان. وابن عاشور في هذا الموقف من هذه القواطع ومن الاستقراء يعيد تأكيد موقف الغزالي الأول في مدارك اليقين. ولم ير ابن عاشور طائلاً فيما ذهب إليه الشاطبي في الربط بين العلم والعمل، ومسألة الرسوخ في العلم، إذ إنه -والحق يقال- لم يحتج الشاطبي بهذا السبيل في اقتناص كليات الشريعة، وإنما يفهم ضمناً ما ذهب إليه في المقدمات يرشد السبيل إلى إيجاد ضمان نفسي لصحة تلك الكليات وتلك القواطع، لأنها صادرة عمن بلغ الرسوخ في العلم. ورغم أن هذا الموقف لا يقدم ضماناً عقلياً لحل إشكال الاستقراء إلا أنه يرفدنا بضمان نفسي يعيد فينا الثقة بتلك الكليات وبتلك القواطع.

ولئن كان الشاطبي قد جعل مكان طرق الاستثمار -حسب تصنيف الغزالي لعلم أصول الفقه- كتاب المقاصد، فإن ابن عاشور قد دفع بموضوع المقاصد دفعة نوعية جديدة، وهو أنه قد جعل من المقاصد علماً قائماً بذاته، ورأى أن السبيل لاقتناص هذه القواطع والكليات التي يحتكم إليها حال الاشتجار بين المتفقهين إنما مكانها علم المقاصد، وليس علم أصول الفقه. وهو بهذا الفصل بين العلمين أراد أن يعيد ترتيب علوم الشريعة،

حيث إن القواطع التي ستقع للمجتهدين في علم المقاصد هي أقرب الشبه بالقواطع التي وقعت للعلماء في أصول الدين، فكأن علم المقاصد هذا -بالتكييف الجديد- هو بمثابة علم كُلي يضبط علماً جزئياً هو علم أصول الفقه. و ذه الكيفية رأى ابن عاشور إمكانية التحرر من الخلافات التاريخية والمذهبية التي وقعت في علم أصول الفقه، فهذا العلم الجديد بطبيعة تكوينه يعلو على الانتماءات المذهبية، ويؤكد التحرر منها في مسلّماته الأساسية، وطرائق التأمل في نظام الشريعة وكيفيات اقتناص الكليات من استقراء علل الأحكام أو كليات القرآن أو غيرها.

وإذ دعا ابن عاشور إلى سبيل جديد لفض النـزاع بين المتفقهين عن طريق الاحتكام إلى كليات هي بمثابة الأدلة الضرورية أو القريبة منها. فإنه يريد أن يتحرر المتفقهون من النظر المذهبي الضيق، وأن يعاد تأسيس علم أصول الفقه على منهاج جديد يعيننا على إخراج جملة من القواطع فيه بسبيل النظر الضروري أو القوي، ونموذجه الذي يريد أن يشاد عليه هذا البناء الجديد هو نموذج علم أصول الدين، والآلية التي ستسهم في ذلك الأمر هي الاستقراء.

وربما بدت للناظر جملة من الاعتراضات على مشروع ابن عاشور نفسه، إذ إن التخلص من الانتماءات المذهبية والخلافات التاريخية أمر صعب المنال، وأن اقتناصه للقواطع بعد تذويب علم الأصول في البوتقة التي اقترحها إنما هي محاولة في أحسن الأحوال انتقائية تعيد ترتيب تراث العلم على مسلمات قد يصعب الاتفاق عليها. وأخيراً فإن الاستقراء لا يبلغ اليقين فكيف السبيل للحديث عن قواطع سبيل تحصيلها هو الاستقراء.

لعل أفضل السبل لفهم ما قام به ابن عاشور من إنجاز علمي في شأن إعادة بناء الاستقراء والتخلص من الإشكالات التاريخية هو النظر إلى الطريقة التي احتج ا لمشروعه الجديد في إعادة تأسيس علم المقاصد وفصله عن علم أصول الفقه، ثُم اقتراح طريقة جديدة ليبلغ الاستقراء في موارد الشريعة اليقين العلمي المطلوب.

يبدو واضحاً أن النموذج الذي يريد أن يبين على غراره طريقته في الحجاج هو نموذج العلوم العقلية، ويتضح معنى ما ذهب إليه في هذ الصدد حينما يقرر "وأنا أرى أن سبب

اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع هو الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، فلما دونوها وجمعوها ألفوا القطعي فيها نادراً ندرة كادت تذهب باعتباره في عداد علم الأصول."[46]

وقد انتقد ابن عاشور الجويني والقرافي والشاطبي لإخفاقهم في جعل أصول الفقه قطعية، وقد علّق على ما فعله الشاطبي في هذ الصدد قائلاً "وقد حاول أبو إسحاق الشاطبي في المُقدمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بطائل."[47] ولعل ابن عاشور قد أيقن بأن كل ما قدم من جهد علمي لجعل أصول الفقه قطعية ابتداءً من الجويني وانتهاءً بالشاطبي لم تثْمِر الثمرة المرجوة منه بسبب علة تاريخية هي أن علم أصول الفقه قد دون بعد نشأة الفقه بزهاء قرنين، ولعل هذا السبب التاريخي في تدوين العلم قد أدى إلى حصر العلم في أنه تابع للفقه وليس العكس "وإن شئت فقل: قد استمر بينهم الخلاف في الأصول، لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع."[48]

وابن عاشور يميز بين كون معظم مسائل أصول الفقه دائرة حول استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد لغوية، وبين كون العلم يسعى لخدمة حكمة الشريعة ومقصدها. وطالما أن أصول الفقه بمبناها التاريخي قد قصرت عن المعنى الأخير فوجب استدراك ذلك التقصير بناءً على علم جديد هو علم المقاصد. ولعل نموذج العلوم العقلية يثير بعض الجدل والشك في أمر تحكيم العقل في النقل، ولكن الأمر يبدو محسوماً عند ابن عاشور طالما أن علماً شرعياً مثل علم أصول الدين قد توافرت فيه تلك القواطع، وأن السبب الجوهري في عدم توافرها في علم أصول الفقه راجع في المقام الأول إلى تاريخ التدوين في ذلك العلم، وكيفية ارتباطه بعلم جزئي هو الفقه الذي كثر فيه الاختلاف لطبيعة النظر الجزئي.

اذاً لو أننا تجاوزنا تلك العقبات التاريخية وأعدنا ترتيب مبادئ العلم على ج متفق عليه لأمكننا ذلك من تحصيل القواطع وبناء الكليات. وربما يعتقد البعض أن تجاوز ما هو

[46] المرجع السابق، ص122.
[47] المرجع السابق، ص122.
[48] المرجع السابق، 118.

تاريخي وإعادة تركيبه في قالب لا تاريخي متجاوز للأطر المذهبية يبدو كأنه ضرب من المحال، ولعله من الأيسر على ابن عاشور أن يقوم بتأسيس علم المقاصد على أصول القرآن والسنة النبوية، وبذلك يتجاوز المذهبيات التاريخية، والخلل الذي حدث حال تدوين علم أصول الفقه بزهاء قرنين بعد الفقه.

لكن ابن عاشور بدا له أن السبيل الأمثل هو ما رسم معالمه بقوله: "فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذو ا في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت ا، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثُم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة."[49]

ثُم يذكّرنا بأهمية هذا الفصل قائلاً: "ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منـزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل: علم مقاصد الشريعة."[50] إذاً يريد ابن عاشور أن يقوم بتفكيك مسائل أصول الفقه وإعادة صياغتها في بوتقة التدوين وفقاً لنظرة نقدية، فيقوم بنفي ما ليس منها، ويحكم صياغة أشرف مدارك الفقه والنظر فيها تحت لواء علم جديد، هذا العلم الجديد ليس بديلاً للعلم التاريخي المسمى بعلم أصول الفقه، لكنه يؤدي الوظيفة التي عجز علم أصول الفقه عن أدائها، فيبقى علم أصول الفقه عاملاً في دائرة الاستنباط الفقهي.

ويصح لنا القول بأن الذين أرادوا لعلم أصول الفقه أن يكون قطعياً قد حملّوا هذا العلم ما لا يحتمل ولا يطيق بسبب ظروف نشأته التاريخية، فهذا الإفراد بالتأليف في هذا العلم الجديد يفك الارتباط، ويتخلص بالكُلية من الثقل التاريخي، لكنه يبقي على التاريخ حياً وشاهداً في إطار علم أصول الفقه، فكأن الغرض العملي هو القول: بأن تاريخ العلم يبقى كما هو شاهداً على ضرورة تجاوزه بفعل تاريخي جديد يستلهم التراث ولا ينكره. وعلى ذلك يبقى علم المقاصد كلي الكليات التي يتفرع عنها علم أصول الفقه من ناحية معرفية، إذ أن المقاصد حاكمة على علم أصول الفقه الذي بدوره يكون حاكماً على الفقه

49 المرجع السابق، 122.

50 المرجع السابق، ص118.

بالكيفيات التي يحددها علم المقاصد، وهذه الحكومة التي للمقاصد على أصول الفقه في بعض الأحيان تكون أيضاً على الفقه بصورة مباشرة ولا تحتاج للدخول للفقه عن طريق أصول الفقه خاصة في مجال فقه المعاملات وأحكام العائلة والتصرفات المالية والتبرعات والقضاء والشهادة والعقوبات، كما سيفعل ابن عاشور ذلك من خلال استعراضه لمقاصد التشريع الخاصة.

وخلاصة الأمر أن ابن عاشور أراد أن يبين لنا أهمية إفراد علم المقاصد بالتأليف والفصل بينه وبين علم أصول الفقه، ولعل رجوعه إلى مدونات أساطين علم المقاصد وكيف أنهم أحسوا بأهمية جعل أصول الفقه قطعية حتى يؤتم ا حال الاختلاف، ويحسم ا النـزاع عند الاشتجار، ثُم أتى ابن عاشور على مقولا م في إثبات قطعية أصول الفقه واحدة بعد الأخرى بالنقض، ابتداءً من إمام الحرمين وانتهاءً بالشاطبي، وأثبت أنهم قد حوموا حول الغرض ولم يأتوا بطائل. ثُم يبين أسباب عدم بلوغ علم أصول الفقه لتلك القطعيات، وجعلها راجعة في المقام الأول إلى طبيعة التدوين في أصول الفقه، إذ إن العلم قد دون بعد الفقه بزهاء القرنين، ثُم إن التدوين فيه قد أولى عناية فائقة لأمر "استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف ا من انتزاع الفروع منها."[51]

وقد استشعر ابن عاشور كذلك أهمية إعادة تنظيم معنى التشريع وفقاً لمشروعه في إعادة تأسيس علم المقاصد قائلاً: "وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها جديرة بأن تخص باسم الشريعة، والتي هي مظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وترجيحا ا."[52]

ثُم يبين ابن عاشور مراده من الفصل بين قانون الأمة والديانة "فمصطلحي إذا أطلقت لفظ التشريع أني أريد به ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع، فالمندوب والمكروه ليسا بمرادين لي. كما أرى أن أحكام العبادات جديرة بأن تسمى بالديانة، ولها أسرار أخرى تتعلق بسياسة النفس."[53] فهذا الفصل بين ما أسماه ابن عاشور بقانون الأمة

---

51 المرجع السابق، ص118.
52 المرجع السابق، ص124.
53 المرجع السابق، ص124.

وبين الديانة في شأن مقاصد التشريع في الإسلام جعله يولي مجال المعاملات عناية فائقة لبيان المقاصد، ولكن بسبب قلة الأمثلة في باب المعاملات رأى ضرورة الرجوع إلى باب العبادات، أو ما أسماه بالديانة.

لا شك أن ابن عاشور يعي الترابط بين أحكام الديانة وبين ما أسماه بقانون الأمة، لكنه أراد أن ينبه الناظر إلى أن التعليل وجد حظاً أوفر في مجالات المعاملات، وبسبب الترابط بين ا الين لم ير ابن عاشور مندوحة من الرجوع إلى مجال العبادات حين لم يسعفه مجال المعاملات بمثال لبيان المطلوب. وبإمعان النظر فيما فعله أساطين علم المقاصد من قبل لا يرى عندهم فصل بين هذين ا الين التشريعيين البتة، بل إن كثيراً من الأمثلة تأتي من مجال ما أسماه ابن عاشور بالديانة.

ويصرح ابن عاشور قائلاً "ألا ترى أن مسائل العبادات والآداب الشرعية أكثر أدلة وآثاراً عن الشارع من مسائل المعاملات والنوازل، إذ كان معظم التشريع قبل الهجرة مقصوراً على النوعين الأولين دون الثالث، لأن جهل الأمة في مبدأ أمرها بمعرفة الله ورسله واليوم الآخر والعبادات كان أعرق وأشد من جهلهم بطرائق الإنصاف في المعاملة."[54] والحال كذلك -كما وصفها ابن عاشور- في نظام التشريع تعني أن مجال المعاملات يحتاج إلى استفراغ جهد أكبر لبناء نظامه المقصدي، ويكون نصب أعيننا ما وقع في مجال العبادات من نظام مقصدي، وإن كانت الحاجة للمقاصد في المقام الأول هي في مجال المعاملات.

وعلى هذا فإن ابن عاشور حال تأسيسه لعلم المقاصد رأى أهمية الفصل بينه وبين علم أصول الفقه، وكذلك أهمية الفصل بين مجالي الديانة وقانون الأمة، إذ إن ا ال الأخير هو مجال بناء المقاصد الشرعية التي ترفد الشريعة السمحاء بكليات على أساسها يحسم الخلاف ويستبين للناظر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين، وصلاحية الشريعة لحفظ نظام العالم، وإصلاح الاجتماع البشري.

ومن هنا فقد بين ابن عاشور أن حاجة ا تهد إلى معرفة مقاصد الشريعة تشمل كل نشاطه الفقهي، حيث ذكر بأن "تصرف ا تهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة

[54] المرجع السابق، ص168.

أنحاء. فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها"[55]، ثُم يؤكد ابن عاشور حاجة الفقيه إلى معرفة النحو الرابع الذي هو "إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظير يقاس عليه."[56]

وبين ابن عاشور أن دوام أحكام الشريعة منوطة بهذا النحو من التصرف في الشريعة، وبسبب ذلك فقد أثبت الإمام مالك حجية المصالح المرسلة، وقال الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية والحاجية والتحسينية -حسب رأى ابن عاشور. ويذهب ابن عاشور لأبعد من ذلك في بيان الحاجة إلى المقاصد إلى القول بأن الفقيه "محتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة في قبول الآثار من السنة، وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء، وفي تصاريف الاستدلال"[57]، وعليه يستبين لنا خطورة الجهد المقصدي في ترتيب نسق الشريعة وبيان نظام الاستدلال فيها، وذلك ما حدا بابن عاشور للقول بأن مقاصد الشريعة ليست للعوام، وإنما هي نوع دقيق من العلم يقصر على العلماء.

تلك هي الأبعاد التأسيسية لعلم المقاصد في نظر ابن عاشور، لكن السؤال حول منهج التأسيس يتركه ابن عاشور حال الحديث عن "طرق إثبات المقاصد الشرعية"، وجملة المباحث التي تلي ذلك، إلى أن يختم حديثه حول المنهج بمبحث "مقاصد الشريعة، مرتبتان: قطعية وظنية"، قام فيه بتلخيص منهجه بصورة محكمة -كما سنبين لاحقاً- وبين كيفية إعادة بناء الاستقراء بصورة علمية تصلح لبناء علم مقاصد جديد. وهو في كل ذلك أقرب إلى طريقة الغزالي منه إلى الذين أتوا من بعده، وكأني ألمح تلك الرؤية العميقة التي نفذ من خلالها ابن عاشور إلى الصلة الجوهرية بين نسق الشريعة ونظامها، وبين منهج استقراء نصوص أدلة القرآن المتكررة في بناء مقاصد شرعية قطعية، والتي يستحيل فيها نقض الجزئي للكلي بسبب انضواء كل مفردات الجزئي ضمناً وضرورة في تلك الكليات. ويحق لنا أن نقول: بأنه قد حلّت مشكلة الاستقراء إذا ما استخدم في فهم النصوص بهذه الكيفية.

---

55 المرجع السابق، ص131.

56 المرجع السابق، ص131.

57 المرجع السابق، ص134.

لا بد من القول: بأن ابن عاشور في محاولته لبيان طرق إثبات المقاصد قد انطلق من مسلّمة مفادها أن للشريعة نسقاً ونظاماً. هذا النظام هو الذي يجعل الاستقراء ممكناً. ولئن كان هذا النسق المفترض هو في ذهن المجتهد، أو أنه حقيقة ينتظم جسم الشريعة فإنه لا يمكن الحديث عن الاستقراء إذا لم نفترض ذلك النظام، أو ذلك النسق، وعليه فقد عمل ابن عاشور على افتراض ذلك النسق، وبنى عليه الطرق التي اقترحها لإثبات مقاصد الشريعة، وقد يرى البعض بأن ابن عاشور في تمهيده لإثبات أن للشريعة مقاصد من التشريع قرر "واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد."[58]

وهذا الأمر ينفي عن الشريعة العبث وخلوها من المقصد، وربما يشير إلى ذلك النسق والنظام، وأحسب أن ابن عاشور لم ير طائلاً في السعي لإثبات ذلك النسق والنظام في جسم الشريعة، وإنما الأفيد افتراضه ثُم تصفح الآحاد على أساسه، فإن انتظمت للدلالة عليه صح أمر الاستقراء، واستقام الافتراض كوصف صحيح للشريعة الإسلامية، ولعل الضمان في ذلك راجع في المقام الأول إلى نفي العبث في أفعاله عز وجلّ، دون الخوض في معضلات الحديث عن الصلاح والأصلح، أو إيجاب أمر على الذات العلية.

وينبهنا ابن عاشور إلى أن سبيله في رسم طرائق الاستدلال على مقاصد الشريعة يحكمها أمران: أولهما هو تأمله العميق في نظام الشريعة ورجوعه إلى كلام أساطين العلماء، وثانيهما التجرد ونبذ التعصب، وقد أفضى به النظر إلى القول: إن هناك ثلاثة طرق لإثبات المقاصد، أولها ووصفه بأنه أعظمها وهو استقراء الشريعة في تصرفاتها، وهذا على نوعين: النوع الأول استقراء الأحكام المعروفة عللها، والذي يفضي إلى حصول العلم بالمقصد من تلك العلل، والنوع الثاني استقراء أدلة أحكام اشتركت في علّة حتى يفضي ذلك إلى اليقين، بأن تلك العلّة مقصد للشارع.[59]

58 المرجع السابق، 130.

59 المرجع السابق، ص 136-137.

ثُم ينتقل ابن عاشور بعد هذا النظر الاستقرائي في علل الشريعة وأدلة الأحكام إلى القول بأن ثاني هذه الطرق هو "أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف الاحتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها، بحسب الاستعمال العربي."[60]

ثُم ينتقل ابن عاشور للسنة النبوية لتكون هي الطريق الثالث، ويحصر هذا الطريق في حالين، الحال الأول: المتواتر المعنوي الذي يحدث من مشاهدة عموم الصحابة لعمل، للنبيﷺ فيحصل لهم علم تشريعي يستوي فيه جميع المشاهدين. والحال الثاني: تواتر عملي يحصل لآحاد الصحابة بسبب تكرر مشاهدة أعمال النبيﷺ يستخلص من مجموعها مقصداً. ولعل تركيز ابن عاشور على السنة المتواترة ما كان منها من قبيل التواتر المعنوي الذي هو من باب المعلوم من الدين بالضرورة، أو ما كان منها من باب طول الصحبة للرسول الكريم يجعلنا نعي أن ابن عاشور أراد أن يتخذ من الطرق في إثبات المقاصد ما يبلغ اليقين أو الظن الغالب على أقل الأحوال.

وقد ذكر ابن عاشور الطرق الثلاثة التي اقترحها الشاطبي من قبل، ويبدو واضحاً الدقة المنهجية التي اتسم ا جهد ابن عاشور قبالة ما فعله الشاطبي، وحري بنا أن نقول بأن ابن عاشور لم يقم بتلخيص جهد الشاطبي، ولكنه أكمل النقص الذي اعترى محاولة الشاطبي بعد فهم عميق لمآلات كلام الشاطبي في هذا الصدد.

لقد جعل ابن عاشور مادة إعمال منهج الاستقراء هو القرآن الكريم ومتواتر السنة النبوية المطهرة، وحينما جاء إلى أقوال السلف صرح قائلاً: "حيث أني لم أجد حجة في كل قول من أقوال السلف، إذ بعضها غير مصرح صاحبه بأنه راعى في كلامه المقصد، وبعضها فيه التصريح أو ما يقاربه، ولكنه لا يعد بمفرده حجة، لأن قصاراه أنه رأى من صاحبه في فهم مقصد الشريعة."[61]

ثُم من الأمثلة التي ذكرها ابن عاشور في هذا المبحث إضافة إلى ما ذكره في مبحث "انتصاب الشارع للتشريع."[62] نستنتج أن ابن عاشور أراد أن يعمل المقاصد في فهم السنة النبوية، ويعيد ترتيب الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله ﷺ وفقاً للنظام المقصدي

---

60 المرجع السابق، ص139.

61 المرجع السابق، ص142.

62 المرجع السابق، ص150-167.

الذي استقر عنده. ولأن النظام المقصدي الذي يستنتج بسبيل الاستقراء إنما هو تجريد لكليات من نظام لغوي، وجملة تطبيقات عملية لذلك النظام في حياة الرسول ﷺ والسلف من بعده، لكل ذلك فقد أبدى ابن عاشور وعياً عميقاً بالصلة المتبادلة بين اللغة أو النظام اللغوي الطبيعي والمقاصد، قائلاً "الاستعانة بما يحف الكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق. وأن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع."[63]

وكما أسلفنا، فإن المبحث الذي عقده ابن عاشور بعنوان "مقاصد الشريعة، مرتبتان: قطعية وظنية" [64]، إنما هو تلخيص جد مفيد لمبحث "طرق إثبات المقاصد"، لكنه في هذا المبحث يريد إصدار أحكام تتعلق بالقطع والظن على تلك المقاصد. ويبين لنا كيفية إجراء تلك الاستقراءات وصلة تلك الاستقراءات بالأدلة الشرعية، وينبه ابن عاشور الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويجيد التثبت حال إثبات المقاصد الشرعية، كلية كانت أو جزئية لعظم خطور ا في نظام التشريع.

ويرشد ابن عاشور الباحث ا تهد لإقناص المقصد الشرعي منه، ثُم يقتفي في ذلك أثر الأئمة الأعلام، ليستضيء بأفهامهم، والذي يحصل له بعد ذلك قد يكون مقصداً شرعياً في مصاف العلم القطعي أو القريب من القطعي، أو أن يكون ظنياً، ويجب على الناظر -حسب رأي ابن عاشور- عدم اعتبار الظن الضعيف في مجال المقاصد، ولكن إن لم يحدث للناظر سوى ذلك الظن الضعيف فعليه أن يصوغه في شكل افتراض مجرد ليكون يئة لناظر يأتي بعده أكثر علماً ودراية، فيرفع من شأن ذلك الافتراض إلى مصاف المقصد الشرعي. والذي يرجوه ابن عاشور من ذلك الجهد العلمي الاستقرائي هو إيجاد "ثلّة من المقاصد القطعية ليجعلوها أصلاً يصار إليه في الفقه والجدل."[65]

وقد أثبت ابن عاشور أن تاريخ علم أصول الفقه قد قصر عن إيجاد تلك الثلّة من القواطع. ورغم وعي ابن عاشور بأننا في مجال التشريع غير ملزمين بالقطع، وإنما يكفي فيه الظن إلا أن من أراد أن يضع قوانين وقواعد يحتكم إليها حال الاختلاف، فلا بد له من

---

63 المرجع السابق، ص148.

64 المرجع السابق، ص168-173.

65 المرجع السابق، 168-169

أن يبلغ بتلك القواعد مرتبة القطع "على أننا غير ملتزمين للقطع وما يقرب منه في التشريع، إذ هو منوط بالظن، وإنما أردت أن تكون ثلّة من القواعد القطعية ملجأ نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة"، ثُم يؤكد ابن عاشور المغزى من وراء عمله ذلك بقوله "وأن ما يحصل من تلك القواعد هو ما نسميه علم مقاصد الشريعة، وليس ذلك بعلم أصول الفقه."[66]

وقد بين ابن عاشور مراده من القطع بالإشارة إلى ما تقرر في علم الحكمة قائلاً: "تقرر في علم الحكمة أن أبعد العلوم عن الشك وأقر ا إلى اليقين، العلم الذي لا تتعارض فيه الأنظمة والنواميس مثل علم الحساب، ثُم علمم الرياضيات لقلة الاحتمالات المخالفة فيه، ثُم علم الطبيعة لأن الباحث فيه وإن وجدت القضية العلمية -وهي الناموس الطبيعي- فهو لا يجزم بانتفاء ناموس آخر يعاكس ذلك الناموس."[67] والناظر في تحليل ابن عاشور لكيفية استخدام الاستقراء في إثبات المقاصد يجزم يقيناً بمعرفته الدقيقية لحدود ذلك المنهج، ولذلك فإن محاولته لإقناص القطع بسبيل الاستقراء من نصوص القرآن الكريم هي محاولة غاية في الدقة والإحكام، ويحق لنا أن نقول بأنه قد أعاد بناء الاستقراء بكيفية تبلّغ اليقين المرجو، ولا توقعنا في المغالطات التي وقع فيها الشاطبي من قبل.

الخاتمة

لا بد من القول بأن منهج النظر القويم في مدوناتنا الأصولية يجب ألا يسقط التاريخ ويتعامل مع تلك المدونات كما وأنها نصوص تتعالى على التاريخ الثقافي والديني الذي أنتجها. كما وأن الإغراق في إثبات التاريخية وعدم الوعي بالمنطق الداخلي والديني الذي

---

66 المرجع السابق، ص170.

67 المرجع السابق، ص173. ولا شك ًأنه قد استقر في مجال العلوم الشرعية فهم الاستقراء بصورة قديمة وليس أدل على ذلك مما جاء في تفسير **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، بيروت: عالم الكتب، د.ت.، للشيخ محمد الأمين بن محمد مختار الشنقيطي قائلاً في ج5/2: :وقد تقرر في الأصول ًأن الاستقراء التام حجة بلا خلاف وغير التام المعروف ب"إلحاق الفرد بالأغلب" حجة ظنية، كما عقده في مراقي السعود في كتاب [الاستدلال] بقوله: "ومنه الاستقراء بالجزئي على ثبوت الحكم للكلي، فإن لم يعم غير ذي الشقاق فهو حجة بالاتفاق، وهو في البعض إلى الظن انتسب بسبب لحوق الفرد بالذي غلب."

بحكم تلك النصوص لا يفيد كثيراً في إيجاد التأويل المناسب لها. ذه الخلفية في التحليل أرى أن جملة من الملحوظات تفيد في هذا الصدد:

1. إن منهج الاستقراء الذي ارتبط عند الغزالي بمنهج التواتر، وانتهى به الأمر على يد الشاطبي منهجاً عرف باسم الاستقراء المعنوي، يدل على حيوية الثقافة العربية الإسلامية في تقبل المناهج وتطويرها وفق سياقات حضارية خاصة ا، ولعل الطبيعة العملية للاستقراء جعلت الأصوليين يولونه عناية فائقة، ولعل الإنجاز الذي أحدثه الشاطبي في الربط بين العلم والعمل، ومنهج الاستقراء يدل على ذلك التوطين الخلاق لمنهج الاستقراء في علم أصول الفقه.

2. لقد استقر في منهج الاستقراء بأن الكُلية التي تبنى بسبيل الاستقراء يمكن أن تنخرم إذا ثبت معارضة جزئي واحد لها، لكن الشاطبي أراد تكييف هذا الأمر، والنظر في ذلك الجزئي الذي فُهم أنه لا يطرد مع تلك الكُلية، وقد اقترح الشاطبي جملة من الاحتمالات يجب النظر فيها قبل نسف الكلي[68]، ولعل أقواهما هما: الخطأ في إدراج ما ليس من الكلي تحته أو عدم إدراك وجه انضواء الجزئيات تحت كليا ا.

3. ولعل المنهج القويم في ذلك هو محاولة ابن عاشور في بناء الكلي على أسس لا يتنازع عليها، وهي جعل الجزئيات المتصفحة من قبيل عمومات القرآن المطردة والتي يستحيل معارضتها بجزئي بسبب مسلّمة مفادها خلّو القرآن من التناقض، وعليه فإن الشاطبي قد أضاع جهداً علمياً في النظر في الجزئي وإعادة تكييفه بدلاً عن جعل أساس الاستقراء تلك العمومات المتكررة من القرآن الكريم التي اقترحها ابن عاشور للخروج من مأزق الاستقراء الناقص في تصفح النصوص.

4. لا يمكن الفصل بين المقاصد والاستقراء، فالسبيل الوحيد لإثبات المقاصد هو الاستقراء، والسبيل الأمثل لبناء المقاصد الشرعية هو استقراء عمومات القرآن الكريم المتكررة.

5. لا بد من التمييز بين حصول القطع عند ا تهد حال بناء المقصد الشرعي عن طريق الاستقراء، وبين إثبات ذلك القطع من ناحية نظرية. ولقد ركّز العلماء قبل ابن

---

[68] نعمان جغيم "الاستقراء عند الشاطبي" ص212-218.

عاشور على أمر حدوث القطع عند ا تهد، وقد سعى ابن عاشور لبيان إمكان إثبات ذلك القطع نظرياً.

6. إن الحاجة إلى المقاصد الشرعية التي بينها ابن عاشور في النحو الرابع من نشاط ا تهد هي التي فتحت ا ال لباب المصالح المرسلة أولاً، ثُم لأهمية تعاطي كليات الشريعة: الضرورية والحاجية والتحسينية في الاستدلال المرسل، ثُم أخيراً لإمكانية دعوى قياس كلي على كلي، والتي جعلت الحديث عن علم مقاصد الشريعة مخرجاً للحرج التاريخي الذي دخل فيه علم أصول الفقه.

7. لقد تأول الشاطبي مشروع الغزالي العلمي في مجال الأُصول، ونجح في إدخال المقاصد في مجال الاستنباط الفقهي، بل جعلها الأداة الأساس لذلك الاستنباط الفقهي، ولكنه كذلك قد نجح في التعبير عن رغبة الغزالي في جعل الاستدلال المرسل بديلاً للقياس الجزئي، ثُم جاء ابن عاشور وتأول مشروع الشاطبي الأُصولي، وفصل بين أصول الفقه وعلم المقاصد، وأعاد للاستقراء حيويته، حيث جعله العمدة في إثبات المقاصد القطعية التي يؤتم ا حال الخلاف.

ولعل القراءة التأويلية لمشروع الشاطبي التجديدي الإصلاحي في مجال أصول الفقه هي التي أثمرت إنجاز ابن عاشور العلمي في مجال علم مقاصد الشريعة، ويحق لنا أن نؤكد ما قاله ابن عاشور من أنه لم يقم بتلخيص الشاطبي، ولكنه قام بتأويل مرامي مشروع الشاطبي عن طريق الفصل بين علم أصول الفقه وعلم مقاصد الشريعة، فلئن قام الشاطبي بإفراد المقاصد بالتأليف وعدها الأداة الأمثل في الاجتهاد الفقهي، فإن ابن عاشور قنن ذلك الأمر عن طريق الفصل المنهجي بين مقاصد الشريعة وعلم أصول الفقه.

وأخيراً، لا شك في أن الغزالي والشاطبي وابن عاشور محطات مضيئة لفهم التطورات المنهجية في علم أصول الفقه، ولا شك أن الربط بين الاستقراء والتواتر هو الذي أنشأ القول في المقاصد، وإمكان الاحتجاج لها، ولا شك أن إفراد المقاصد بالتأليف قد نبه على إمكانية بناء علم إسلامي جديد تحل فيه إشكالات علم أصول الفقه. وأن هذه التطورات الثلاثة قد أحدثها أولئك العلماء الأفذاذ بسبب تأولهم المستنير للمشاريع العلمية التي توارثها بعضهم عن بعض.

هل يقع النقل ا ازي في الألفاظ الشرعية؟

المصطفى تاج الدين*

تمهيد

اختلف الأصوليون واللغويون في طبيعة تعامل الشارع الحكيم مع اللغة، هل أبقى الألفاظ اللغوية على دلالتها الأصلية، أم تصرف فيها بنقلها لتدل على معان شرعية جديدة أم بين هذا وذاك.

وذهب المعتزلة إلى القول بأن الشرع يتصرف في الألفاظ تصرف الواضع للغة، ولذلك فهو ينقل الألفاظ من معانيها الأصلية نقلاً مطلقاً بحيث لا يبقى لها تعلق من أي وجه ا، وذهب الأشاعرة إلى القول إن النقل الشرعي للألفاظ ليس كلياً، بحيث إن الألفاظ تكون دالة على معانيها اللغوية فيتصرف فيها الشرع تصرفاً آخر بالنقل مع بقاء دلالا ا الأصلية واردة حين التلفظ والاستعمال، وتضاف إليها الدلالات الشرعية الجديدة، وهذا مذهب الغزالي، وخالف الباقلاني الجمهور فأبطل النقل جملة[1]، وهو ما نراه صواباً كما سيأتي بيان ذلك.

وقد يبدو لمن لم يتعود على التمحيص، واكتفى بالتقليد والمحاكاة، أن أمر الحقيقة الشرعية قد حسم، وأن لا مجال فيها للمتزيد، والحقيقة أن الخلاف بين العلماء ما يزال جذعاً في هذه المسألة، أي في وقوع النقل الشرعي للألفاظ، وفي طبيعته وخصائصه.

---

* الأستاذ المساعد، قسم الدراسات العامة، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.

1 العلوي، يحيى بن حمزه. **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز،** بيروت: دار الكتب العلمية، 1982م، ص 55-56، والرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **المحصول في علم أصول الفقه،** ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992، ص 298

ولأ م ربطوا ا از بالوضع اللغوي[2] فإن ما أسموه الحقيقة الشرعية يقف حاجزاً أمام اكتمال بنائهم النظري، لأ ا تقتضي القول بوقوع وضع تال للوضع الأصلي، إذ مجرد اعتبارها منقولة يدخلها في الحد الذي وضعوه للمجاز، ولأ ا ليست مجازاً عند أغلب الأصوليين خلافا للرازي[3] والبيضاوي[4] فقد عدوها حقيقة شرعية، ويلزم عنه أن يسلموا بأن الشرع أحدث في الألفاظ وضعاً ثانياً وهذا أيضاً غير مقبول، ويشرح البيضاوي السبب قائلاً: "واختلف في الشرعية، فمنع القاضي، وأثبت المعتزلة، والحق أ ا مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة، وإلا لم تكن عربية، فلا يكون القرآن عربياً وهو باطل."[5]

ولقد ذهب بعضهم في إثبا ا مذهباً طريفاً، فقد قسم الألفاظ إلى[6]:

قسم يكون فيه اللفظ والمعنى معلومين لأهل اللغة غير أ م لم يضعوا الإسم لذلك المعنى؟

قسم يكون فيه اللفظ والمعنى غير معلومين كأوائل السور لمن جعلها أسماء.

قسم يكون فيه اللفظ معلوماً لديهم والمعنى غير معلوم؟

وقسم يكون فيه المعنى معلوماً واللفظ غير معلوم كالأب.

وبالنسبة للقسم الثاني فهو كما ترى قسم غريب، وهو على كل حال غير ملزم إلا لمن جعل الحروف المقطعة أسماء، أما القسم الثالث والرابع فأمرهما أعجب؛ إذ أن ثنائية اللفظ والمعنى عمقت أخاديدها في وعي بعض اللغويين والفقهاء فأضحوا يسلمون بوجود ألفاظ دون معان ومعاني دون ألفاظ، وليس هذا فحسب بل إن هذا اللفظ عديم المعنى معلوم لديهم، وهذا المعنى يتيم اللفظ معلوم لديهم أيضاً وليت شعري كيف يكون اللفظ معلوماً دون معناه؟ هل يكون حينها لفظاً أم مجرد أصوات؟ وإن كان صاحب التقسيمات

---

2 أي أنهم لما سلموا بأن اللغات وضعية جعلوا المجاز نقلاً من وضع إلى استعمال

3 الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ص 415

4 السبكي، على بن عبد الكافي. **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ، ص 275

5 المرجع السابق، ص275

6 المرجع السابق، ص 276

يقصد أن أناساً قد يجهلون معنى لفظ متداول عند الجماعة اللغوية فهذا جد وارد، والمسألة هنا جهل بالمعنى وليس كما يوهم التقسيم وجود ألفاظ معلومة دون معناها.

ثم ما هذا المعنى المعلوم ذو اللفظ ا هول؟ أهو شيء جس به الجماعة اللغوية دون أن يجعلوا له لفظاً يعبرون به عنه؟ وهل عرفوا اللفظ بمجرد أن سمعوه كما في الأب؟

وأما القسم الأول فقد استشهد عليه صفي الدين الهندي بقوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السماواتِ والأَرْض لَيَقُولُن الله﴾ (الزخرف:87) قال: "فإن هذا اللفظ (أي الله) كان معلوماً لديهم... لكن لم يضعوه لله تعالى"[7] وهذا محض تقول بلا دليل، ويظهر افت ما ذهب إليه بإتمام الآية بقوله تعالى: ﴿أَنى يُؤْفَكُون﴾ أي كيف يكذبون بأن أخبروا بغير ما يطابق الواقع في اعتقادهم، ولو أ م جهلوا معنى اللفظ لما كان هناك سبب لرميهم بالكذب لأ م سيكونون ساعتها قد أخبروا بشيء لا يعتقدون خلافه.[8]

وعموماً فإن الشرع لم يأت ليحدث في اللغة أوضاعاً جديدة، ولا أن يتصرف فيها على غير هدى من سننها وقانو ا فلا يتصور إذاً وقوع الوضع الثاني كما لا يتصور أن تنفصل الدلالة الشرعية عن الدلالة اللغوية للألفاظ بحيث تشير الثانية إلى معنى لا تشير إليه الأولى، ولقد تنبه الشيخ عبد القاهر الجرجاني إلى هذا حين قال: "وأقل ما ينبغي أن تعرفه الطائفة الأولى وهم المنكرون للمجاز أن التنـزيل كما لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها وأن شيئاً من ذلك إن زيد إليه ما لم يكن قبل الشرع ما يدل عليه، أو ضمن ما لم يتضمنه أتبع ببيان من عند النبي صلى الله عليه وسلم كذلك لم يقصد بتبديل عادات أهلها، ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع."[9]

ومعنى ذلك أن ما قام به الشرع تجاه الألفاظ ليس سوى عمليات دلالية تقوم ا الجماعة اللغوية نفسها في تعاملها مع الألفاظ أقصد ذه العمليات: التخصيص والتعميم والتأكيد وغير ذلك.

---

[7] السبكي، على بن عبد الكافي. **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، مرجع سابق، ص 276

[8] الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب**، بيروت: دار الكتب العالمية، 1990، ج27، ص200

[9] الجرجاني، عبد القادر. **أسرار البلاغة**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988، ص341ـ342.

وسنحاول الآن أن نقوم بدراسة خاصة لبعض الألفاظ التي ادعوا فيها النقل من المعنى اللغوي (الوضعي) إلى المعنى الشرعي (العرفي).

الصلاة

ذهبوا إلى أن الصلاة في اللغة: الدعاء، واستدلوا على ذلك بقول الأعشى:

وقابلها الريح في د ا وصلى على د ا وارتسم[10]

وهم وإن وجدوا للفظ الصلاة معاني أخر في اللغة[11]، فإن معنى الدعاء هو ما اختاروه ليكون أصلاً تمت على أساسه عملية النقل إلى المعنى الشرعي، ويرى الرازي أن لفظ الصلاة لم يعد يعني معانيه اللغوية، وعلل ذلك بـ[12]:

التبادر: بحيث إذا أطلقنا لفظ الصلاة لم يتبادر إلى الذهن غير المعنى الشرعي الحادث، وهذا التبادر هو مقياس كون اللفظ المنقول حقيقة فيما نقل إليه.

أن صلاة الإمام والمنفرد صلاة مع أنه لا يوجد فيها متابعة، ولا يكون رأسه عند ورك غيره.

أن صلاة الأخرس صلاة ولا دعاء فيها "فدل على أن هذه اللفظة غير مستعملة في معانيها اللغوية."[13]

والذي ذهب إليه الرازي من انتفاء الدعاء عن صلاة الأخرس عجيب، والكل يعلم أن الأخرس كالكليم في كون صلاته متضمنة قطعا للدعاء.

---

10 الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **المحصول في علم أصول الفقه،** مرجع سابق، ص306، ومحمد بن مكرم. **لسان العرب،** بيروت: دار صادر، مادة صلا، والأعشى، **الديوان،** مكة المكرمة: دار الباز، 1987، وبيروت: دار الكتب العلمية، ص 16

11 قالوا الصلاة في اللغة تعني المتابعة، وعظم الورك، قالوا: وإنما سميت الصلاة صلاة لأن العادة أن يضع المصلي رأسه وراء "صلا" أي عظم ورك أخيه، راجع: فخر الدين محمد بن عمر، **المحصول في علم أصول الفقه،** مرجع سابق، ص 306

12 المرجع السابق، ص307

13 المرجع السابق، ص307

أما تعليله لنقل لفظ الصلاة من الدعاء بالتبادر، فيعد دليلاً على أن دلالة الصلاة المعروفة متلبسة باللفظ منذ كان، ولم يحدث له نقل البتة، ولهذا يكتفي باللفظ حين استعماله، ولا يلجأ للقرائن الخارجية، لأن اللفظ دال على العبادة المعروفة بالوضع الأول على اصطلاح من قال بوضعية اللغة، أو بالاستعمال كما هو مذهبنا في ذلك.

فهل حدث نقل للفظ الصلاة من الدعاء؟

للإجابة على هذا السؤال سنسلك مسلكاً حجاجياً مؤسساً على:

1. القرآن

إن استقراء لنصوص القرآن في المواضع التي ذكرت فيها الصلاة تبين بوضوح افت رأي من ذهب فيها إلى النقل.

قال تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿رب اجْعلْنِي مقِيم الصلاةِ ومِنْ ذُريتي﴾ (إبراهيم: 40) فما هي يا ترى هذه الصلاة التي سيقيمها إبراهيم عليه السلام وذريته من بعده؟ أهي الدعاء؟ حتماً كلا لأن الدعاء لا يقام، فاقتضى أن إقامة الصلاة إنما تكون يئات مخصوصة وأركان معلومة، قال البيضاوي في الآية: "معدلاً لها مواظباً عليها"[14] والمواظبة تستوجب التوقيت.

وها هو القرآن الكريم يحدثنا عن ذرية إبراهيم التي سكن فرع منها أكناف الجزيرة العربية، ومشوا في مناكبها، وتكلموا بالعربية، هذه الذرية كانت مقيمة للصلاة، وهي عبادة انتشرت بفعل الدعوة الإبراهيمية، حيث عرفها الناس وأقاموها بركوعها وسجودها وقيامها وميقا ا، وخصوصاً منهم أولئك الذين كانوا يحجون إلى البيت الحرام، فكانت صلا م وحجهم تصديقا لدعاء خليل الرحمن: ﴿ربنا لِيقِيموا الصلاةَ فَاجْعلْ أَفْئِدةً مِن الناسِ تهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ (إبراهيم:37)، قبل أن يبدلوا ويغيروا فيها ويحرفوها عن مقصودها وهيئا ا فحولوها إلى مجرد أصوات تلفظها ألسنتهم ولا تعيها قلو م، أصوات تلهج بذكر آلهة ما لها في الحق من نصيب، فخاطبهم القرآن قائلاً: ﴿وما كَانَ صلاتهمْ عِنْد الْبيْتِ إِلا مكَاءً وتصْدِيةً﴾ (الأنفال:35) أي أ م أزالوا الصلاة عن معناها الإبراهيمي وهو القيام

14 **تفسير البيضاوي**:ج3، ص353

والركوع والسجود وجعلوها مجرد أصوات ودعاء يدعون به آلهتهم الكاذبة، فتأكد أن الأصل في إطلاق لفظ الصلاة أن تراد ا العبادة المخصوصة على الأقل منذ عهد إبراهيم، فمتى حدث النقل يا ترى؟ هل حدث قبل إبراهيم؟ إذا كان ذلك كذلك فأين الدليل؟ أم هو مجرد تخرص و ادعاء؟

إن المكانة العظيمة التي تشغلها الصلاة في الإسلام لدليل على حرص الشارع عليها، فلم تخل منها شريعة من الشرائع، ولا تميزت ا رسالة من الرسالات.

قال الله تعالى لموسى: ﴿فَاعْبُدْنِي وأَقِمِ الصلاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه: 14)، فدل هذا الأمر الإلهي على أن الصلاة بمنـزلة عظيمة في كل دين، وأ ا تأتي مباشرة بعد التوحيد، بل إ ا في إقامتها والحرص عليها عين التوحيد ولبه، فأقم الصلاة لذكري معناه أن الصلاة تذكر بعظمة الله وعزته وجبروته، وهذه هي معاني التوحيد، قال البيضاوي: "خصها بالذكر، وأفردها بالأمر للعلة التي أناط ا إقامتها وهو تذكر المعبود وشغل القلب واللسان بذكره، وقيل لذكري: لأني ذكر ا في الكتب وأمرت ا."[15] وقال القرطبي: "وقيل المعنى أي حافظ بعد التوحيد على الصلاة، وهذا تنبيه على عظم قدر الصلاة إذ هي تضرع إلى الله تعالى وقيام بين يديه."[16]

وها لقمان ينصح ابنه فيقول: ﴿يا بني أَقِمِ الصلاة﴾ (لقمان: 17) وعلق ابن كثير قائلاً: "أي بحدودها وفروضها وأوقا ا."[17]

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿فَطَفِق مسْحاً بِالسوق والأَعْناق﴾ (ص: 33) قال الطبري: "وقوله إني أحببت حب الخير من ذكر ربي حتى توارت بالحجاب، وفي هذا الكلام محذوف استغنى بدلالة الظاهر عليه من ذكره، فلهي عن الصلاة حتى فاتته"[18] وفي كلام الطبري ما يفيد أن الصلاة كانت في عهد سليمان لميقات معلوم، وإنما لام نفسه لا لنسيان

---

15 المرجع السابق، ج4، ص44

16 القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، مطبعة دار الكتب المصرية، ج11، ص177

17 بن كثير، أبو الفداء إسماعيل. **تفسير القرآن الكريم**، بيروت: دار الفكر، 1401هـ، ج3، ص447

18 الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الفكر، د.ت.، ج23، ص54

ذكر الله مطلقاً، بل لأنه نسيه في لحظة حتى مضى وقت الصلاة، وذهب البغوي إلى أنه أمر بالجياد فأرجعت حتى صلى العصر في وقتها.[19]

وإذا انتقلنا إلى فترة ما قبل بعثة عيسى عليه السلام، يحدثنا الله تعالى عن زكريا وأنه: ﴿قَائِم يصلي فِي المِحْراب﴾ (آل عمران: 39) فماذا يفعل هذا النبي في المحراب سوى إقامة الصلاة، ومريم التي خاطبها الله سبحانه وتعالى قائلاً: ﴿يا مرْيم اقْنتِي لِربكِ، واسْجدِي وارْكَعِي مع الراكِعِين﴾ (آل عمران: 43) فهذا أمر بالصلاة المعلومة ركوعاً وسجوداً، وهو أمر لم تختص به مريم كما تدل الآية بل تشارك فيه غيرها ممن بقوا على الإيمان ولزموا المحجة.

ومن نكت هذه الآية مما بدا لنا أن مريم إذ لم تكن رسولة فهي لم تؤمر بتبليغ هذا الأمر بالصلاة مما يدل على أنه أمر لها بالصلاة لفظاً ولغيرها معنى لأنها مأمورة بالركوع والسجود معهم، مما يفيد أنه أمر يفعلونه، فخرج عن كونه أمراً ابتدائياً بالصلاة إلى كونه أمرا بلزومها والمواظبة عليها.

وهو إعلام من الله أن الناس في زمن مريم كانوا يصلون الصلاة المعهودة منذ إبراهيم وربما قبله، فأمر الصلاة أمر تعارفه الناس ولزمه بعضهم، وغفل عنه آخرون كما هو الأمر في كل طائع وعاص، قال تعالى في بني إسرائيل: ﴿فَخلَف مِنْ بعْدِهِمْ خلْف أضاعوا الصلاةَ واتبعوا الشهواتِ فَسوْف يلْقَوْنَ غَيا﴾ (مريم: 59). وما أحدثه الإسلام في الصلاة هو ما أحدثه في الدين كله: تتميم وإكمال وهيمنة وليس إنشاء وإبداعاً: ﴿اليوْم أكْملْت لَكُمْ دِينكُمْ وأتممْت عليْكُمْ نِعْمتِي ورضِيت لَكُم الإسْلام ديناً﴾ (المائدة:3).

فمتى حدث نقل للصلاة من الدعاء؟ لا شك أن متمسكهم سيكون زعماً بأن النقل وقع في زمن ما من قبل أحد ما قبل زمن إبراهيم (ونحن هنا لا نتحدث عن مدلول لفظ الصلاة في العربية فقط، بل في اللغات التي يمكن أن تكون أصلاً للعربية كالآرامية، أو تلك التي تشترك مع العربية في أصل واحد كالعبرية، ولقد أشار ابن الأنباري في كتاب الأضداد إلى وجود لفظ صلوتا في العبرية بمعنى مكان الصلاة ويستنتج منه أن الأصل الذي اشتق منه اللفظ الدال على مكان الصلاة لا يبعد في حروفه عن الفرع المشتق منه، وهو أصل الصاد

[19] البغوي، الحسين بن مسعود. **تفسير البغوي**، ط2، بيروت: دار المعرفة، 1987، ج4، ص61

واللام) وهو أمر سيخرجوه أيضاً بغربال العقل واسع الثقوب، فيقولون: إن ذلك مما يجوزه العقل ولا يستنكره، إذ هو داخل في دائرة الإمكان والجواز.

ونرد عليهم بهذه الآية الصريحة: ﴿إِنَّ الصلاةَ كَانتْ علَى المُؤْمِنِين كِتاباً موْقُوتاً﴾ (النساء: 103).

2. اللغة

سنحاول هنا أن نتناول الآية السابقة من منظور لغوي حتى يتم لنا بيان وجه اعتراضنا بها فقد اختلف النحاة في دلالة "كان"[20] في العربية فذهب بعضهم إلى أنها تفيد الانقطاع والتجدد، أما ابن معط في ألفيته فقد جزم بأنها تقتضي الدوام والاستمرار قال: "وكان للماضي الذي ما انقطعا."[21]

ونحن وإن كنا لا نقول بالمذهبين فإن خلافهما لا يتطرق بتأثير إلى ما نحن بصدد إثباته من دلالة كان على الماضي غير المحدد، إذ الخلاف بين المذهبين في دلالة كان على الاستمرار فقولك: كان زيد صديقي، يدل عند ابن معط على الاستمرار وعدم الانقطاع وأن زيداً ما يزال صديقك إلا أن تستدرك فتقول: ولم يعد الآن. أما على مذهب من يرى في كان دلالة على الانقطاع ففي قولك: كان زيد صديقي، دليل كاف على أنه لم يعد كذلك.

وذهب آخرون إلى أن كان "عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الإبهام، وليس فيها دليل على عدم سابق و لا على انقطاع طاريء"[22] قاله الزمخشري.

والذي نذهب إليه هو تخليص مبحث كان من سياقاته العقدية، ومتى ورد في سياق عقدي معين تلبس بحكم السياق ومقتضى الخطاب، ولذلك ذهب ابن عطية في تفسيره إلى أنها "حيث وقعت في صفات الله فهي مسلوبة الدلالة على الزمان"[23] كقوله تعالى: ﴿وكَانَ

---

[20] الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. **البرهان في علوم القرآن**، ط2، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج4، ص121-128

[21] المرجع السابق، ج4، ص122

[22] المرجع السابق، ج4، ص122.

[23] المرجع السابق، ج4، ص122.

اللهُ غَفُوراً رحِيماً﴾ (الأحزاب: 73)، وفي المقابل فإ ا تتعلق بالزمان لتفيد الانقطاع في قولك: "كان أبوك صالحا"، وإفادة الانقطاع هنا ليس دلالة ذاتية في "كان" بل تفيده بناء على قصد المتكلم. ألا تراك في سياق مدح أبيه فيما فعله في ماضيه تقول: "كان أبوك صالحا" وأنت لا تعني أنه لم يعد كذلك، ولا تقصد تعريته من الصلاح حال حديثك عنه فليتأمل.

ولعلك خارج بخلاصة أن حديثهم عن "كان" متلبس بسياقات ورودها، وإفرادها بحكم مشكل.

وفي الآية مناط الاستدلال قال منصور بن فلاح اليمني في "كان": " قد تدل على الدوام بحسب القرائن، كقوله: ﴿وكَانَ اللهُ غَفُوراً رحِيماً﴾، ﴿وكَانَ اللهُ سمِيعاً بصِيراً﴾، ﴿إن الصلاةَ كَانتْ علَى المُؤْمِنين كِتاباً موْقُوتاً﴾ دلت على الدوام المتصف بتلك الصفات، ودوام التعبد بالصفات."[24]

وهذه الآية هي في معنى قوله تعالى: ﴿كُنتمْ خيْر أُمةٍ أُخْرِجتْ لِلناس﴾ (آل عمران: 110) أي أن الإخراج هنا إخراج كلي متعلق بكل من آمن وتحقق بمعنى الإخراج، وقصره على الأمة المحمدية فيه نظر، لأن الله تعالى يتحدث عن الإخراج الأزلي للأمة المؤمنة، هذا الإخراج الذي ختم بأمة محمد ﷺ؛ لأن فعل كان يفيد الاستغراق في الزمن الماضي وهو زمن مبهم لا تعرف له بداية سوى بداية الأمر بالتكليف.

ولا يبدو في كلام القوم تيقن أن الصلاة تدل في اللغة على الدعاء، ولا إجماع في ذلك كما يتوهمه البعض، قال صاحب التعاريف: "الصلاة عند المعتزلة من الأسماء الشرعية، واختلف في وجه التشبيه على أقوال، قال الإمام الرازي: والأقرب أ ا من الدعاء إذ لا صلاة إلا وفيها الدعاء أو ما يجري مجراه، وقال أصحابنا من ا ازات المشهورة إطلاق اسم الجزء على الكل فلما كانت مشتملة على الدعاء أطلق اسم الدعاء عليها مجازاً، قال فإن كان مراد المعتزلة من كو ا اسماً شرعياً هذا هو فحق، وإن أرادوا أن الشرع ارتجل هذه اللفظة فذلك ينافيه ﴿إنا أُنزلْناه قُرْآناً عرِبياً﴾ إلى هنا كلام الإمام. وقال ابن الكمال: أصلها الدعاء سميت به هذه العبادة التي هي أفعال وأقوال مفتتحة بتكبير مختتمة بتسليم كتسمية

---

[24] الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص126

الشيء باسم ما يتضمنه والصلاة من العبادات التي لا تنفك شريعة منها وإن اختلفت صورها بحسب شرع وشرع."[25]

فمذهب الأصحاب عند الرازي يدل على أن الأصل هو الصلاة والدعاء مجاز عنها، ذهبوا إلى ذلك لأ م يرون في تصرف الشرع في اللغة بإيقاع أوضاع تالية على الأوضاع الأصلية تعارضا مع عربية القرآن، وهو مذهب أبي بكر الباقلاني، وعليه سار فيما يبدو الشيخ عبد القاهر الجرجاني، أقصد أ ما نفيا النقل الشرعي للألفاظ اللغوية، وهو ظاهر مذهب ابن حزم.

3. الشعر:

استدل القائلون بكون لفظ الصلاة قد نقل من الدعاء إلى العبادة المعلومة نقلاً شرعياً ببعض أبيات من الشعر الجاهلي ولعل بيت الأعشى هو الدائر على الألسنة في هذا الخصوص. يقول الأعشى:

وقابلها الريح في د ا   وصلى على د ا وارتسم

والحقيقة أن الاستدلال بالأعشى هنا يحتاج إلى نظر، إذ أن هناك أدلة عديدة على أن الرجل كان قد تنصر في الجاهلية، وإن لم يكن قد دخل النصرانية بصفة رسمية فلا أقل من أنه قد تأثر بكثير من العقائد النصرانية نجدها ظاهرة في شعره، ولعل لفظ الصلاة الذي أشار إليه من الألفاظ التي نقلها عن النصارى الذين احتك م، فتكون دلالة اللفظ عندها دلالة شرعية أصلاً ولم يحدث لها نقل كما زعم الكثير.

ومن الذين أشاروا إلى أن الأعشى كان نصرانياً لويس شيخو في كتابه شعراء النصرانية[26]، ولقد أورد صاحب الأغاني نصوصاً دالة على صلة الأعشى بالأوساط

---

[25] المناوي، محمد عبد الرؤوف، **التعاريف،** دمشق: دار الفكر المعاصر وبيروت: دار الفكر، 1410هـ، ج1، ص 461

[26] شيخو، لويس. **شعراء النصرانية قبل الإسلام،** ط4، بيروت: دار المشرق، 1986، ص 357-399 ولا دليل في حوزة شيخو على أن الأعشى قد تنصر فعلاً، إلا ما كان من تأثره ببعض مصطلحات النصارى الدائرة على ألسنتهم وهذا وارد، ولم يشر إليه صاحب الأغاني فحسب، بل إن أبا عبيد الله محمد بن عمران المرزباني (ت 384هـ) أشار إلى تنصره إشارة تمريض في **معجم الشعراء،** تحقيق دزفز كرنكو، بيروت: دار الجيل، 1991، ص291، وعموماً فإن الرجل لم يكن جاداً في مجال الاعتقاد، ولقد كان ميله

النصرانية قبل مجيء الإسلام فقد روى أحدهم عن يحيى بن متى راوية الأعشى "وكان نصرانياً معمراً، قال: كان الأعشى قدرياً وكان لبيد مثبتاً. قال لبيد:

من هداه سبل الخير اهتدى ناعم البال ومن شاء أضل

وقال الأعشى:

استأثر الله بالوفاء وبالـ عدل وولى الملامة الرجلا

قلت فمن أين أخذ الأعشى مذهبه؟ قال من قبل العباديين نصارى الحيرة كان يأتيهم يشتري الخمر فلقنوه ذلك."[27] وفي رواية أخرى تظهر مدى تأثر الأعشى بالعقائد النصرانية والتي لا نشك في احتوائها على بقايا من العبادات الصحيحة على الرغم مما لحق بالنصرانية من التحريف والتبديل، يقول صاحب الأغاني في ما رواه يونس بن متى أن لبيدا كان مجبراً حيث يقول:

من هداه سبل الخير اهتدى ناعم البال ومن شاء أضل

وكان الأعشى قدرياً حيث يقول:

استأثر الله بالوفاء وبالـ عدل وولى الملامة الرجلا

فقلت له: من أين أخذ هذا؟ فقال: أخذه من أساقفة نجران، وكان يعود في كل سنة إلى بني عبد المدان فيمدحهم، ويقيم عندهم، ويشرب الخمر معهم، وينادمهم، ويسمع من أساقفة نجران قولهم، فكل شيء في شعره من هذا فمنهم أخذه."[28]

ولو رجعنا إلى شعره لألفينا المعاني الدينية تشير إلى أثر النصرانية في فكر الأعشى يقول في مدح أهل نجران وهم نصارى[29]:

وكعبة نجران حتم عليـ ك حتى تناخي بأبوابها

للهو سبباً في عدم إسلامه. ومع ذلك فقد تأثر كما هو بارز في شعره ببعض الأفكار الدينية المنتشرة في عصره.

27 الأصبهاني، أبو الفرج. **الأغاني**، دار إحياء التراث العربي، ج9، ص112-113

28 المرجع السابق، ج12، ص3-4

29 الحتي، حنا نصر. **شرح ديوان الأعشى الكبير**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1992، ص69

نزور يزيد وعبد المسيح وقيسا هم خير أربا ا

وهنا يظهر لنا أن الأعشى لم يكن بعيداً عن التصورات الدينية التوحيدية المنتشرة في مجتمعه سواء أكانت مثلة في بقايا الحنيفية الإبراهيمية والإسماعيلية والتي مارست تأثيرها إلى حدود نزول الرسالة الخاتمة، أو كانت مجسدة في الديانات التوحيدية التي كانت معتنقة في جزيرة العرب كالنصرانية واليهودية، فإن كان الأمر كذلك، فإن استعمال الأعشى لفعل "صلى" لم يكن بالمعنى الوضعي الأصلي حتى ندعي أنه نقل با از إلى المعنى الشرعي، إذ أنه استعمله في إطار الدلالة الدينية نفسها والتي سيأتي الإسلام ليؤكدها ويزكيها عملاً بأصل أن الرسالة الخاتمة جاءت لتتم دين التوحيد، وتكمله، وتصوغه الصياغة النهائية والتي لن تحتاج بعد ذلك لزيادة أو نقصان، ولو سلمنا جدلاً أن الأعشى استعمل فعل الصلاة بمعنى الدعاء، فإن هذا لن يخدم أصحاب النقل ا ازي، إذ سبب هذا الاستعمال سيكون مصدره التحريف الذي أصاب الشعائر التعبدية في النصرانية، فبعد أن دللنا أن الصلاة في دين إبراهيم وعيسى كانت متضمنة للقيام والركوع والسجود والتوجه نحو القبلة صارت بفعل التحريف والتفريط مجرد دعاء يلفظ وهمهمات تردد. فيكون معنى الدعاء إذن طارئاً على الدلالة الأصلية عوض أن يكون هو الأصل.

ولمزيد في التوضيح نقول إن العرب في الجاهلية كانت تعرف الصلاة، وتعرف القبلة، والسجود وغير ذلك، فلم يكن لفظ الصلاة عندها بعيداً عن دلالاته الدينية المنحدرة إليهم من عهد إبراهيم، وربما قبله، ودليلنا على ذلك بيت شعري لعنتره لم يلق الاهتمام الذي يليق به من قبل الأصوليين ولو أعطوه بعض العناية لغيروا بعضاً من آرائهم في الموضوع يقول عنتره مادحاً ملك الفرس كسرى أنو شروان[30]:

تصلي نحوه من كل فج ملوك الأرض وهو لها إمام

فهل يحتمل بيت عنتره أن نؤول فعل الصلاة فيه بالدعاء؟ إذ لم يكتف الشاعر بأن استعمل الفعل معدى ب"نحو" المشيرة إلى القبلة، بل أضاف كلمة الإمام ما يشير إلى شكل الصلاة الإسلامية على مستوى الشكل، وهو ما لا مزيد فيه لمتزيد يدعي نقلاً مجازياً في مثل هذه الألفاظ.

---

30 **ديوان عنتره**، شرح يوسف عيد، بيروت: دار الجيل، د.ت.، ص261

الصوم

وذهبوا في الصوم إلى أنه مطلق الإمساك في اللغة، وأضحى في الشرع إمساكاً مخصوصاً[31]، والأدلة القرآنية مشيرة إلى أن الصوم إذا أطلق أفاد العبادة المخصوصة، ودلالة مطلق الإمساك دلالة تفرعت عن الدلالة التي استعمل فيها الشرع الكلمة، فحدث تعميم

للفظ، ودليلنا في ذلك قوله تعالى: ﴿ياأيها الذِين آمنوا كُتِب علَيْكُم الصيام كَما كُتِب علَى الذِين مِنْ قَبْلِكُم﴾ (البقرة: 183)، والذين من قبلنا أقوام تعود إلى ماض غير معلوم، وشأن الصيام هنا شأن الصلاة في كونه أمراً إلهياً غير معلوم البداية، ولا يبعد أن الناس أمروا به منذ أن أمروا بالتكليف وتحمل الأمانة.

وذهب الرازي إلى أن ما يتبادر إلى الذهن حين إطلاق اللفظ هو العبادة المخصوصة، وهذا عنده دليل على أن الشرع نقله من معناه اللغوي، ونرد على ما ذهب إليه الرازي من وجهين:

أن التبادر مقياس الحقيقة التي هي أصل الألفاظ في الاستعمال، فيكون هذا دليلاً على أن كلمة الصوم تدل على ما تدل عليه بالتبادر لأنه هو المعنى الأصلي، وأما مطلق الإمساك فيحتاج إلى قرينة لحمل اللفظ عليه فهو إذاً فرع عن أصل، وإلا ما كان محتاجاً إلى عامل خارجي في الدلالة. فيكون مطلق الإمساك دلالة حادثة بالتوسع والتعميم.

إن المعنى المتبادر من اللفظ غير مطرد، إذ هو مبني على افتراض مستمع مسلم، ولو كان المستمع غير مسلم كأن يكون من العرب المشركين ما فهم من اللفظ ما فهمه المسلم.

فالذي يقوم به الشرع ليس نقل الألفاظ عن معانيها الأصلية، بل هو التخصيص والتعميم والتوسيع أو ما أشبه ذلك من العمليات الدلالية التي تستظهر بالمقام والسياق والأعراف، وهي عوامل خارجية عن اللغة ذا ا.

ولقد تنبه الجويني إلى هذا فذهب إلى أن تعامل الشارع مع اللغة محصور في مجال التخصيص والتعميم ف" الدعاء التماس وأفعال المصلي أحوال يخضع فيها لربه عز وجل

---

31 الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص307

ويبغي ا التماساً، فعمم الشرع عرفاً في تسمية تلك الأفعال تجوزاً، واستعارة، وخصص اسم الصلاة بدعاء مخصوص فلا تخلو الألفاظ الشرعية من هذين الوجهين، وهما متلقيان من عرف الشرع."[32]

وليس لأحد أن يتعلق بقشة هذا النص للجويني، وكأنه عثر على ضالته في إثبات ا از، ولسان حاله يقول: انظر ها هو الجويني لم يكتف بأن قال با از حتى قال بالاستعارة أيضاً، والاستدلال ذا النص هنا ساقط، إذ مهما بلغ الإمام الجويني من العلم في الأصول –وهو بلا شك إمام في ذلك- فليس حجة في اللغة، ومعلوم أن اللغة يحتج فيها بأصحا ا أو بمن شهد له بأهلية الاحتجاج به في اللغويات من الفقهاء كالشافعي مثلاً، ونحن نعلم أننا مأمورون بخلع جبة التقليد، وإزاحة غشاوته من على الأعين، وأن نعرف الحق بدليله لا بالرجال.

والتجوز الذي قصده الجويني هنا ليس ا از المصطلح عليه والذي هو محل خلافنا مع من أثبته، ولو كان قصد الجويني من التجوز ما اصطلح عليه المتأخرون با از لكان التخصيص والتعميم طريقين من طرق ا از الاصطلاحي، وهذا ما لم يقل به أحد لأن التخصيص والتعميم مباينان لحد النقل الموجود في ا از.

والاستعارة التي قصدها الإمام هنا ليست من الاستعارة المصطلح عليها في قليل ولا كثير، وإنما عنى ا العارية بحيث يستعار جزء من دلالة اللفظ بغرض التعميم، ولو ذهبنا في هذا مذهب المطعني للزمنا أن ندخلهما في ا از وهذا مخالف لما عليه القوم في الحقيقة الشرعية لسببين:

إن القول بمجازية الألفاظ الشرعية يخرجها من دائرة الحقائق، والحال أ ا حقائق فيما دلت عليه.

إن القول بمجازية الألفاظ الشرعية يؤدي إلى الاعتقاد بأ ا انصرفت عن الإشارة إلى معانيها الأصلية بفعل النقل ا ازي، وهذا إن صح في بعض الألفاظ -على اصطلاحهم- فلا يصح في ألفاظ الشرع؛ إذ تبقى دلالا ا اللغوية مرادة بعد النقل، قال الجويني: "ومن

---

32 الجويني، أبو المعالي. **البرهان في أصول الفقه**، ط3، المنصورة: دار الوفاء، ج1، ص134

قال إ ا نقلت نقلاً كلياً فقد زل، فإن في الألفاظ الشرعية اعتبار معاني اللغة من الدعاء والقصد والإمساك في الصلاة والحج والصوم، فهذا حاصل في المسألة."[33]

الحج

الحج في اللغة القصد، وفي الاصطلاح الشرعي القصد إلى مكان مخصوص -البيت الحرام- لأداء فرائض معلومة، وليس فيه نقل من اللغة إلى الشرع كما زعموا في ذلك، وإنما هو تخصيص لمطلق القصد بدلالة خارجية عن اللغة، وليس فيه متمسك لأصحاب النقل، لأن الدلالة الشرعية ليست دلالة لغوية حادثة بعد النقل ولكنها دلالة سياقية مقامية، ألا ترى أن العربي المسيحي إذا أطلق لفظ الحج لم يرد به ما يريد العربي المسلم منه، إذ المقصود به عنده التوجه إلى مكان العبادة على مقتضى عقيدته، وليس الحج إلى الكعبة لأداء المناسك.

وللشاطبي رأي في غاية الأهمية يلخص لنا بالضبط ما نريد إثباته في هذه الدراسة، يقول في تفسير قوله تعالى:﴿ وأَتِموا الحَجّ والعمْرةَ للهِ﴾ "فإنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج لأ م كانوا قبل الإسلام آخذين به، ولكن على تغيير بعض الشعائر، ونقص جملة منها، كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك مما غيروا، فجاء الأمر بالإتمام لذلك."[34]

لامستم:

وذهبوا في لفظ "لامستم" مذهباً عجيباً إذ جمعوا في دلالته بين الحقيقة وا از، فقالوا: إن للفظ حالتين:

الأولى تكون فيها دلالة اللفظ على جميع معانيه حقيقة.

الثانية يكون دلالة اللفظ فيها على بعض المعاني حقيقة وعلى بعضها مجازاً.[35]

وهذا قسم جديد من أقسام ا از يضاف في غرابته إلى قسم الألفاظ التي ليست حقيقة وليست مجازاً، وهذا القسم يكون اللفظ فيه دالاً من جهة على الحقيقة ومن جهة على

---

33 المرجع السابق، ج1، ص135

34 الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، ط2، بيروت: دار المعرفة، مجلد2، ص314

35 الجويني، أبو المعالي. **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص235-236

ا از، وهو قسم إن صح وقوعه في الألفاظ فإنه يؤدي إلى إفساد الحد الذي وضعوه للمجاز، أي استعمال اللفظ في غير موضوعه، بحيث يشير اللفظ في ا از إلى دلالة يعرف المستمع والمتكلم أ ا مرادة بقرينة تحف سياق الكلام أو تركيبه.

فانظر كم بلغ تقولهم على اللغة،كأن اللافظ إذا نطق بكلمة أراد ا الشيء وقسيمه، و ذا تفسد أنواع المخاطبات، ويتوسع الناس في اعتبار الكلام دون نظر إلى قصد المتكلم، وفي سياق تفسير القرآن تحمل الألفاظ معاني متناقضة أو على الأقل مترددة بين اعتبار اللفظة الواحدة مجازاً أو حقيقة، وليس هذا فحسب بل إن مثل هذه الآراء تسمح بأن تدل اللفظة الواحدة على معنيين متعارضين دلالة، ويصح حملها عليهما في آن واحد. وهكذا يخرج القرآن من حد البيان الحاسم للشبهة، إلى حد الغموض والإ ام.

ولقد أوقعهم في مثل هذه المآزق ما نسميه ظاهرة إسقاط المحاور المعرفية على بعضها البعض في التراث، وفيما نحن بصدده حدث لهم إسقاط محور الفقه على محور اللغة.

ومعنى ذلك أن من ذهب في لفظة "لامستم" مذهب الشافعي حمل اللفظ على الحقيقة وا از لا لشيء إلا لأن المذهب يقتضي ذلك، وهذا الرأي مصدره المذهب الفقهي لا اللغوي، إذ فهموا من كلام الإمام الشافعي أن "لامستم" محمول على اللمس باليد حقيقة وعلى الوقاع مجازاً، وهو ما جعل الجويني يدخله في جملة المشترك، ويرد على المخالفين بأ م لم يفرقوا "بين أن يكون اللفظ حقيقة في محامله، وبين أن يكون حقيقة في بعضها مجازاً في بعضها"[36]، وهذا المذهب لم يستسغه الباقلاني فذهب إلى أن الجمع في لفظ واحد بين الحقيقة وا از جمع بين النقيضين.[37]

والذي نراه هنا أن صيغة الفعل هي التي تحدد معناه، وهي صيغة تدل على المشاركة[38] في اللمس بين الرجل والمرأة سواء بجماع أو بغيره، وحمل على الجماع بالدلالة القصدية،

---

[36] الجويني، أبو المعالي. **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص235

[37] **المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع**، عرض عبد العظيم المطعني، ط2، القاهرة: مكتبة وهبة، 1993، ج2، ص705

[38] ولهذا فضل بعض القراء قراءة: لامستم على قراءة لمستم وهي قراءة حمزة والكسائي، ومناط التفضيل أن لامستم تقتضي أن لكل واحد من المرأة والرجل فعلاً، راجع:القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، طبعة دار الكتب المصرية، ج5، ص223

وهي كناية وليست مجازاً على التحقيق. ولا يضر هنا قراءتنا ب: "لمستم" إذ مقتضاها حقيقة اللمس باليد وغيرها بغرض التلذذ وغير التلذذ على مذهب الشافعي، وتحمل على اللمس بغرض التلذذ عند غيره لا لعارض لفظي، ولكن للحكم الفقهي المبني على الدلالة القصدية، وهي دلالة منتزعة من السياق.

الدابة

ذهب بعض العلماء إلى أن استعمال الدابة في ذوات الأربع مجاز، والحاصل فيه كما قال الجويني أنه تخصيص، قال: " يخصص العرف أسماء بعض المسميات، ووضع الاسم يقتضي ألا يختص. ثم يقال: فلان دب، ولا يسمى دابة إلا بعض البهائم والحشرات كالحيات ونحوها."[39]

يتحدث الإمام الجويني هنا عن التخصيص وهو عملية مباينة للنقل، ولا يقتضي التخصيص وضعاً مستأنفاً بل هو إيقاع اللفظ على جزء خاص من معناه. ويدل كلام الجويني على أن اللفظ بقي متعاوراً بين البهائم والحيات، وهو عند البعض خاص بالبهائم ذوات الأربع، ثم إنه في عرف جماعات لغوية اليوم إذا أطلق أريد به السيارة، وإنما سميت كذلك لا لنقل حصل، بل بالنظر إلى عموم الدلالة في اللفظ، وإجرائها على بعض أفراد هذا العموم، وهو التخصيص بلفظ الجويني.

خلاصة البحث

من الواضح لدى أهل الاختصاص أن فهم المصطلحات على حقيقتها اللغوية يعود إلى معهود العرب في استعمالها، وليس إلى تداولها بين أهل الاختصاصات المختلفة، ذلك أن للمصطلحات حياة كحياة الأفراد، تعيش وتنمو بقدر حاجة الناس إليها لقضاء مآر م، ومع نموها يحصل تغير في ملامحها قد ينقلها عن أصول استعمالها، فتكتسب دلالات جديدة حملها إياها أهل الاختصاص. ولذلك ذهب صاحب الطراز إلى أن الألفاظ المشهورة ينبغي أن تحمل على معانيها المعروفة لدى العربي، وليس على معانيها المتداولة عند الخواص،

39 الجويني، أبو المعالي. **البرهان في أصول الفقه،** مرجع سابق،ج1، ص134

فلفظ الحركة يدل على التحرك وحيث أطلقه العربي فهو يفيد ذلك، أما المتكلمون فإ م قالوا: الحركة لا توضع إلا على معنى يوجب كون الذات متحركة استناداً إلى رأيهم في العلة والمعلول، ولهذا: "فلفظ الحركة متداول بين الجمهور من أهل اللغة، فلا يجوز وضعه إلا على المفهوم عندهم عند إطلاقهم دون ما يقوله المتكلمون."[40]

وهذا الذي ذهب إليه العلوي فصل فيه الإمام الشاطبي، وانتهى فيه إلى قانون في تأويل النصوص وتفسيرها، مقتضاه أن ينبني التفسير والتأويل على معهود العرب في كلامهم ومهيعهم في مخاطبا م، وهذا المنهج كفيل بمحاربة الإسقاط والذي يوقع فيه حمل الألفاظ على معاني اصطلاحية اتفق عليها قوم إما لاتفاقهم في مذهب، أو اجتماعهم على هدف أو غاية، فتقوم المصطلحات بتوسيع دائرة الخلاف بين أهل النظر من الطوائف المختلفة مع أ ا نحتت من أجل تقريب المفاهيم وتسهيل فهمها.

ولعلنا نستطيع أن نؤكد أن هذا الإسقاط المصطلحي هو ما وقع فعلاً لمصطلح ا از، إذ حمله بعضهم على معهود العرب في استعمال المفهوم، وحمله بعضهم على مقتضى المواضعة الجديدة فذهبوا به مذاهب شتى في التأويل والاستدلال.

وسنحاول في بحث آخر تم إنجازه بحمد الله أن نقوم بعملية تتبع لمصطلح ا از منذ نشأته حتى استقواء عوده، وسنبين بحول الله كيف أن المصطلح وإن حمل على دلالته الاصطلاحية الجديدة، فإن العلماء ظلوا يستعملونه بدلالته اللغوية الأصلية، مما يفيد أن زعم البعض بوجود ا از الاصطلاحي الدائر حول مفهوم النقل في المراحل المبكرة جداً من تاريخ الفكر اللغوي العربي، زعم قاد إليه الجهل بأوجه استعمال المصطلح عند القدماء.

وإذا اتفقنا على أن الدلالة الاصطلاحية التي أنتجها العرف الخاص إن لم تكن خاطئة فهي غير ملزمة للجميع فإننا سنكون حينها ملزمين بإعادة الحياة للمعاني اللغوية الأصلية التي دل عليها المصطلح، خصوصاً إذا أقمنا تعالقاً بين هذه الدلالات اللغوية الأصلية ومجال استخدام المصطلح عند كثير من علماء اللغة والأصول والتفسير.

---

40 العلوي، يحيى بن حمزه. **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز،** مرجع سابق، ج1، ص40

البحث التربوي وتطبيقاته
في الدراسات الإسلامية في الجامعات

فتحي حسن ملكاوي*

مقدمة

تسعى هذه الدراسة إلى الربط بين مفهوم البحث التربوي ومناهجه وممارسته من جهة والدراسات الإسلامية التي تقدم في التعليم الجامعي بمستوياته المختلفة البكالوريوس والدبلوم والماجستير والدكتوراه من جهة أخرى. وتقوم على افتراض أن النجاح في تحقيق أهداف الدراسات الإسلامية يشترط استناد التعليم إلى قاعدة معرفية من البحث التربوي.[1]

ولعلّ مما هو معروف أن عملية التعلّم والتعليم الجامعي تعتمد إلى حد كبير على الأستاذ الجامعي والطالب الجامعي أكثر مما تعتمد على أي عامل آخر، إذ يتمتع الأستاذ الجامعي بدرجة عالية من الحرية في اختيار المواد التعليمية والمصادر وأساليب التدريس والتقويم، ويتمتع الطالب الجامعي في كثير من الجامعات بدرجة من الحرية في اختيار المادة الدراسية ووقتها وأستاذها، وفي مناقشة الأستاذ ومراجعته[2]، مما يجعل القرارات التي يتخذها كل من الأستاذ والطالب على درجة عالية من الأهمية. وكلما كانت هذا القرارات مبنية على المعرفة Informed Decisions والخبرة والتجربة ذات العلاقة بالموضوع، كانت فرص النجاح في الدراسة وتحقيق أهدافها أوفر حظاً. ونقصد بالبحث في الدراسات الإسلامية في

---

* دكتوراه في تدريس العلوم وفلسفة العلوم، أستاذ مشارك، مدير إدارة البحوث في المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

1 أصل هذه الدراسة ورقة تمهيدية قدمت إلى الدورة التدريبية الإقليمية التي عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسسكو)، وفي ضيافة جامعة اليرموك في الإردن، وذلك في الفترة 1-5 نيسان (أبريل) عام 2001 بعنوان: البحث التربوي الموجه لخدمة الدراسات الإسلامية في الجامعات.

2 وبخاصة في الجامعات التي تعتمد نظام الفصول الدراسية (semesters) والساعات المعتمدة (credit hours) بدلاً من السنوات الدراسية.

الجامعات: ذلك البحث الذي تتعلق فيه المشكلة الإسلامية بأي عنصر من عناصر الدراسات: المحتوى التدريسي أو الطالب المتعلم أو الأستاذ المدرس أو أنشطة التعليم والتعلم أو أساليب التقويم، كما تتم في التدريس الجامعي. ويخرج من موضوع اهتمامنا تلك البحوث التي يقوم ا طلبة الدراسات العليا أو أساتذة الجامعات المتعلقة بمسائل التربية الإسلامية أو التربية الدينية في التعليم المدرسي.

وقد أصبح الإعلام في السنوات الأخيرة عاملاً مؤثراً في تحديد دلالات الألفاظ المستعملة في مختلف مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، وبخاصة عندما تصبح قضية من القضايا محوراً للجدل الإعلامي، ومادة للتقارير والأخبار والتعليقات في الأجهزة المقروءة والمسموعة والمرئية. وقد احتلت التربية الدينية هذا الموقع المحوري في السنوات الأخيرة، بسبب ما ارتبط بالدين والتعليم الديني والمفاهيم والمصطلحات الدينية في معظم أنحاء العالم من محاولات لتفسير الوقائع والأحداث ذات الشأن والاهتمام العالمي. لقد فُسرت كثير من الحروب والاضطرابات وحالات التوتر وعدم الاستقرار على المستويات المحلية والإقليمية تفسيراً دينياً، وعزيت إلى دوافع الاختلاف الديني (الحرب الأهلية في لبنان، والحروب الإقليمية في شرق أوروبا والبلقان، والحرب في ايرلندا الشمالية) أو التطرف الديني (الحركات والأحزاب الإسلامية في مصر وسوريا وتركيا وإندونيسيا..) أو الإرهاب الديني (الجزائر، فلسطين، تفجير سفارتين أمريكيتين في شرق أفريقيا والسفينة الأمريكية-كول، وتفجير مركز التجارة العالمي في نيويورك ومبنى وزارة الدفاع الأمريكية في واشنطن).

ونظراً لأن المسلمين اعتبِروا طرفاً أساسياً في معظم هذه الأحداث، فإن الإعلام العالمي الذي تصاغ أكثر من 90% من مادته في أجهزة الإعلام الأمريكية، قد وضع قضية التعليم الإسلامي والتربية الإسلامية في بؤرة الاهتمام وبخاصة تحت تأثير الانتماء الديني اليهودي والمسيحي لكثير من موجهي هذا الإعلام وفلاسفته الذين يرون في الإسلام وحضارته خطراً وحيداً يهدد الهيمنة الغربية والحضارة الغربية.

إن انتقال موضوع التربية الدينية (الإسلامية) إلى بؤرة الاهتمام الإعلامي أخذ يطرح أسئلة من داخل الدائرة التعليمية ومن خارجها. وبعض هذه الأسئلة تطرقت للتمييز بين التربية الدينية والتعليم الديني والتعليم عن الدين، سواءً على المستوى المدرسي أو الجامعي.

وقد فتح هذا الجدل أيضاً باب الاهتمام بتدريس العلوم الإسلامية في الجامعات، وأتاح ا ال للتمييز بين "المنهاج المعلن" أو المحتوى الرسمي لهذه العلوم كما يرد في الكتب والمدونات، وبين "المنهج الخفي" أو أنماط التفكير والمشاعر والاتجاهات التي يتعلّمها الطلبة نتيجة مل البيئة التدريسية والعوامل المؤثرة فيها من شخصيات المدرسين وأنماط سلوكهم، وخلفيات انتمائهم المذهبي والإيديولوجي، والثقافة السياسية والاجتماعية السائدة وغير ذلك.

وسواء كانت الدراسات الإسلامية الجامعية تتعلق بالمواد التي تدرس في كليات الشريعة للطلبة المتخصصين، أو تتعلق ببعض المواد التي تقدم لجميع طلبة الجامعات على أساس إلزامي أو اختياري مثل مواد الثقافة الإسلامية أو الفكر الإسلامي أو الحضارة الإسلامية أو المواد التي تقدم في كليات التربية بخصوص إعداد المعلمين والوظائف التعليمية الأخرى، مثل مديري المدارس والمشرفين التربويين وغيرهم، فإن جميع هذه المواد مثلها مثل المواد الدراسية في الكليات والتخصصات الأخرى تحتاج إلى الاستفادة من نتائج بحوث التعليم التي تجري بشأن اختيار البرامج التعليمية وتنظيمها وتقويمها، ونتائج بحوث التعليم الخاصة بالمواد الدراسية وأساليب عرضها وتدريسها وتقويمها، والأدوار التي يقوم ا كل من المدرس والطالب وأوجه النشاط التي يقوم ا كل منهما.

ويخرج من هذا البحث أيضاً تلك البحوث المتعلقة بتاريخ التربية أو أصول التربية. وهي البحوث التي يجريها الباحثون من أساتذة الجامعات أو طلبة الدراسات العليا حول المبادئ التربوية في الأصول والمصادر التأسيسية في القرآن الكريم والسنة النبوية، أو التراث التربوي الإسلامي في كتب الفقه والأدب والتاريخ والفلسفة وغيرها. والسبب في استبعاد هذا اللون من البحوث أ ا في معظم الأحيان ترصد وقائع وحقائق تاريخية لا ترتبط مباشرة بالتعليم المعاصر، وإن توفر شئ من الارتباط فإنه لا يتصل بالممارسات التعليمية الجامعية المعاصرة.

أولاً: مفهوم البحث وأهميته

تتعلق قضية البحث أساساً بالتفكير الإنساني، وطرق حصول الإنسان على المعرفة. ومصدر العلم الأول عند الإنسان المسلم، وغيره من المؤمنين بالله الخالق، هو الله سبحانه.

وبداية البحث وتطور مناهجه كانت مع بدايات التفكير الإنساني؛ أي عندما خلق الله سبحانه الإنسان؛ فالله الخالق سبحانه نقل لنا مشهد الحوار الإلهي مع الملائكة حول قضية ذلك الخلق وما ارتبط به مباشرة من علم وتعليم، وما تبع ذلك من تكريم للإنسان بسجود الملائكة له بأمر الله، وما ترتب عليه من حمل الإنسان لأمانة الخلافة في الإرض.

وإذا كان محتوى البحث هو العلم، من حيث تحصيله وتوظيفه، أفلا نستطيع أن نفترض أن بداية البحث هي في تلقي العلم من واهب العلم سبحانه ﴿وعلّمَ آدَمَ الأسماءَ كلّها..﴾ (البقرة: 31)، ثمّ في تعليمه ﴿يا آدم أنبئهم بأسمائهم..﴾ (البقرة: 33) وأن نفترض أن مناهج البحث بدأت تتطور عندما هبط الإنسان إلى الأرض ليعيش فيها ويتعامل مع أشياء الكون وأحداثه وظواهره، مزوداً بالإمكانات الأساسية اللازمة لهذه الحياة؟ وأن نتخيل بعض مراحل تطور هذه المناهج من التأمل في بعض نصوص القرآن التي توثق بعض مراحل هذا التطور؟

فالرعاية الإلهية للإنسان لم تتوقف بعد هبوطه إلى الأرض ﴿..فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (البقرة: 38)، ﴿يا بني آدَمَ إما يأتِيَنكُم رسلٌ منكم يقُصون عليكم آياتي وينذروَنكم لقاءَ يومِكم هذا، فمن اتقَى وأصلَحَ فلا خوف علَيهم ولا هم يَحزَنون﴾ (الأعراف: 35)؛ فبقي الوحي مصدراً من مصادر الهدى والمعرفة على مدار التاريخ البشري، عبر مواكب الأنبياء والرسل، ومع توالي نزول الكتب والصحف، حتى إذا انقطع الوحي بخاتم الرسل محمد عليه الصلاة والسلام، جاء آخر الكتب ليكون وحياً دائماً محفوظاً يتضمن ما يحتاج إليه الإنسان من هذه الرعاية الإلهية إلى اية الحياة البشرية على الأرض.

والكون الذي يعيش فيه الإنسان كان أيضاً مصدراً دائماً للعلم والمعرفة، لذلك كان على الإنسان أن يعمِل عقلَه وهو يشاهد (أي يعمِل حواسه في) أشياء الكون وأحداثه وظواهره ويتعامل معها، فيعرف كيف يحلّ مشكلاته ويختزن هذه المعرفة في المواقف الأخرى، وينقل هذه المعرفة من جيل إلى آخر. ولعلّ في قصة ابَني آدم والصراع الذي وقع بينهما وانتهى بقتل أحدهما للآخر نموذجاً لمواقف التعلّم التي كان على الإنسان أن يتعامل معها بوعي، فيعرف كيف يحل مشكلة تواجهه وكيف يختزن هذه الخبرة ويجعلها جزءاً من مخزون المعرفة المتنامي. ﴿فَبَعَثَ اللهُ غُراباً يبحَثُ في الأرضِ لِيرِيَه كيفَ يوَارِي سوأةَ

أخيه، قال يا ويلَتا أعَجَزت أن أكونَ مِثْلَ هذا الغرَابِ فأُوَارِيَ سَوأَةَ أخِي، فأصَبحَ مِنَ النادِمِين﴾ (المائدة: 31).

وإن لفظة "يبحث" في سياق الآيات لتوحي بالكثير من دلالات جهود البحث المعروفة؛ فإذا كان الغراب يبحث في الأرض (أي يحفر) بمنقاره ومخالبه ليصنع حفرة يدفن فيها الغراب المقتول، فإننا نستطيع أن نتخيل طبيعة هذا العمل الشاق، الذي يتطلب بذل الجهد اللازم للحصول على حفرة بحجم مناسب وتجميع التراب على جوانبها استعداداً لوضع الجثّة في الحفرة، ثم دفنها بالتراب المتجمع على جوانبها. وفي دفن الجثة تكريم لها حتى لا تتعرض للنهش من كائنات أخرى، وحتى لا تتعفن وتخرج رائحتها، فتتلوث البيئة بما يكره من الروائح...

فعملية "البحث" في الأرض كانت تتم بوعي وقصد، ويصاحبها خطوات وإجراءات وأخلاقيات، وتتم في تسلسل معين، وليس خبط عشواء. ثم إن هذا العمل البحثي الشاق كان يستهدف حل مشكلة حقيقية كانت أول تجربة للإنسان على الأرض من نوعها. ولا شك في أن الإنسان قد استفاد منها عندما تكررت هذه المشكلة، وطور معها من أجل ذلك أدوات البحث، فبدلاً من استخدام يديه ورجليه في البحث في الأرض، استخدم غصن شجرة أو حجراً مدبباً، ثم صنع فأساً من الخشب والحجر ثم فأساً من المعدن، وربما أعد كفناً خاصاً للجثّة، وربما جهز الجثّة وعالجها ببعض المواد الحافظة التي اهتدى إلى وظائفها في حفظ الجثّة من التحلل والتعفن، وغير ذلك مما حفظته لنا وثائق التاريخ وبقاياه، وما تطور بعد ذلك وصولاً إلى ما نعرفه اليوم من أفكار وممارسات.

وقد ساد مصطلح "الطلب" في التراث الإسلامي أكثر من مصطلح "البحث" وأصبح "طلب العلم" فريضة منذ بدء التاريخ الإسلامي.[3] والطلب جهد متصل وعملية دائمة لتحصيل المراتب، فكلما حصل الطالب مرتبة سعى إلى طلب ما يليها؛ فلا حد لمراتب الطلب، فدعاء الطالب دوماً: ﴿رب زدني علماً.﴾ (طه: 114) وكيف يزداد الإنسان في

[3] "طلب العلم فريضة على كل مسلم" حديث شريف روي في **سنن ابن ماجه** عن أنس بن مالك في باب فضل العلماء والحث على طلب العلم. انظر:
http://hadith.al-islam.com/Display/Display.asp?Doc=5&Rec=259

العلم دون طلبه "وإنما العلم بالتعلم؟"[4] والذي يطلب العلم ويؤتيه الله نصيباً منه يرفعه به درجات حسية ومعنوية في الدنيا والآخرة.[5]

وميادين الطلب متنوعة وكثيرة، منها ما يتعلق بمعرفة الإنسان لربه وخالقه مما أوحى به من علم الغيب أو علم الشهادة، ومنها ما يتعلق بمعرفة الإنسان لنفسه ولنوعه من الناس في آفاق النفس وا تمع، ومنها ما يتعلق بمعرفة الإنسان لآفاق الكون الذي يعيش فيه: أحداثه وأشيائه وظواهره، ومعرفته بما يلزمه لحياته في يومه الحاضر وغده القابل. ولذلك فإن فريضة طلب العلم لا تتوجه للجاهل حتى يتعلم فحسب، وإنما تتوجه لكل فرد ليزداد علمه وينتقل فيه من المرتبة التي هو فيها إلى مرتبة أخرى أعلى منها.

ويشير الجهد العلمي "الأكاديمي" الذي يقوم به الطلبة في مختلف المراحل الدراسية الجامعية، بأقدار متفاوتة، إلى أهمية العمل البحثي. ويقوم كل طالب في كل مادة تقريباً بواجب معين يسمى بحثاً. ومع أن كثيراً من الواجبات لا ترقى إلى أن تكون بحثاً، فإن "البحث"، هو المصطلح المتعارف عليه للإشارة إلى ما يقوم به الطالب استكمالاً لمتطلبات دراسة مادة معينة. ويحصل الطالب على نسبة مئوية من العلامة الكلية للمادة نتيجة لقيامه ذا الواجب وتتضاعف أهمية هذا الواجب البحثي كما تتضاعف قيمة العلامة المخصصة له في الدراسات الجامعية العليا؛ حيث ترتبط درجة الدكتوراة بقدرة الطالب على إجراء بحث أصيل، جديد في ميدانه، يعَد إضافة نوعية مميزة إلى المعرفة، ويجري فحص هذا البحث بدقة ومناقشته بعناية قبل اتخاذ قرار منح الطالب الدرجة العلمية.

لكن هناك شعوراً -ويبدو أنه حقيقي- بأن الأعمال البحثية التي تجري في البلاد الإسلامية هي –في العموم- أعمال متدنية في مستواها، وأن بيئات البحث تعاني من مشكلات عديدة وصعوبات جمة، تستدعي فائق الاهتمام، وتتطلب بالغ العناية.

وليس من الصعوبة تقديم مبررات للتجديد والريادة في العمل البحثي، فالبنية الفكرية للأمة الإسلامية تعاني من ثغرات عديدة وكبيرة، تتمثل في ندرة الإنتاج العلمي المتميز

---

[4] العسقلاني، شهاب الدين ابن حجر. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج1 ص 146، بيروت: دار المعرفة، مصور عن طبعة بولاق بمصر الصادرة عام 1300 هجرية. رواه البخاري دون رفعه ولذلك قال ابن حجر العسقلاني إن الحديث مرفوع وإن الطبراني أورده بإسناد حسن.

[5] المرجع السابق ص 130.

الذي يلبي حاجة الفكر الإسلامي إلى التعامل مع القضايا المعاصرة والمستجدات، ويعيد النظر في كثير من الأحكام والمقررات، ويسهم في قيادة البشرية وتوجيه مسيرة الحضارة الإنسانية. ومع ظهور هذه الحاجة بوضوح وجلاء، فإن واقع الحال يعبر عن حالة ركود ملحوظ يكاد يصدق عليه وصف العقم.

وينظر إلى مؤسسات التعليم الجامعي باعتبارها المراكز الأساسية للبحث العلمي؛ فالمدرسون في هذه المؤسسات يتحملون أمانة العلم تبليغاً وتعليماً ونشراً، لكن عليهم أن يتحملوا هذه الأمانة إبداعاً وإنتاجاً. والانتاج في حقيقة الأمر أهم من البلاغ والتعليم. وإذا لم يقم العلماء في جيل من الأجيال بالتجديد والإنتاج فإن الحالة المعرفية والعلمية لا تتوقف فحسب، بل تفسد وتأسن، كما يفسد الماء الراكد. فالحياة تتجدد قضاياها وتتضاعف مشكلاتنا، ولابد من أن يقوم العلماء والباحثون بالتعامل مع هذه القضايا وحل هذه المشكلات من خلال إعادة تقييم المعارف القائمة وتحديثها، وتوليد المعارف الجديدة وتوسيع الفضاء المعرفي. إن الجزء الأهم في مسؤولية العلماء هو إنتاج العلم ومن ثم تعليمه وتبليغه.

أما طلبة العلم وبخاصة في الدراسات العليا فمسؤوليتهم عن الإنتاج العلمي لا تقل عن مسؤولية مدرسيهم، فالطالب الباحث ليس أقل حظاً من أستاذه في إمكانية التفوق والإبداع والتجديد. والعالم الحق لا يسعده شيء كسعادته يوم يتفوق عليه تلميذه، والباحث في مستوى الدكتوراة يبحث عادة في قضية جزئية يلزم أن يبدع في تطوير المعرفة الخاصة ا بطريقة غير مسبوقة، وهو بتفرغه للبحث في هذه القضية، يصبح أكثر الناس تخصصاً فيها وإحاطة بجوانبها. فإنتاج الطالب الباحث في هذا ا ال لا يقل أهمية أو مستوى عن أستاذه، بل لابد أن يزيد حتى لا يقف مستوى العلم عند سقف معين، وحتى لا يصل العلم إلى حالة من الركود، وحتى لا يصل جيل من أجيال الأمة إلى مستوى العقم.

بمثل هذا الأسلوب يتم إعداد العلماء وتتقدم مسيرة العلم، وتبنى الحضارة الإنسانية. أما الركود العلمي والعقم المعرفي فهو تدهور في عافية الأمة، ونزع للبركة من حياتنا، ونذير شؤم في مستقبلها فإنه: "ما زال العالم عالماً ما طلب العلم، فإذا ظن أنه علم فقد

جهل."[6] أما إذا طلب العلم الذي يعرفه وواظب على حفظه والثبات عليه، فإنه لا يزداد علماً، وإنما يزداد علمه عندما يطلب العلم الذي لا يعرفه، ولسان حاله يقول: "إذا أتى علي يوم لم أزدد فيه علماً يقربني من الله عز وجلّ فلا بورك لي في طلوع شمس ذلك اليوم"[7] فعمر الإنسان يزداد إذا استمر في الحياة، أما الذي يموت ويتوقف عن الحياة، فلا يزداد عمره. وكذلك عمر الإنسان العالِم يزداد بزيادة علمه، أما إذا توقف عن الزيادة في العلم فكأنما قد مات. ولذلك كان أسلافنا من العلماء يتحدثون عن أنفسهم باعتبارهم طلبة علم.[8] وأظن أن هذا الأمر مبدأ أساسي من مبادئ فهمنا الإسلامي للعلم والبحث العلمي.

وشروط الإنتاج العلمي المتميز ليست شروطاً سهلة، في ضوء أكداس المعرفة وتراكماتها. فالإنتاج العلمي والمعرفي هو إبداع وريادة وتفوق وتميز. والأمة المتفوقة تتيح لأبنائها من طلبة العلم أن يتحددوا في مجال دراسي ضيق يتعمقون في تخصصه فيبدعون. أما الأمم المتخلفة فإن كثرة الثغرات في الجسم العلمي والمعرفي وتعددها وتنوعها، تفرض على الباحث إن يتسع مجال اهتمامه العلمي ويتشعب للإحاطة بكثير من المتطلبات السابقة على الإنتاج المتميز والإبداع، وبخاصة أن طبيعة البنية التحتية والبيئة المؤسسية للبحث العلمي يضاعفان حجم الجهد والوقت الذي يبذله الباحث أضعافاً كثيرة.

وينقص الخبرة الإنسانية المتيسرة لأبناء هذا الجيل إسهامات المسلمين المعاصرة. فقد غاب المنظور الإسلامي عن ميادين البحث ومجالاته، حتى أصبح على الباحث المسلم أن يمارس النظرة التحليلية الناقدة لقضايا البحث ومناهجه وأدواته ومعاييره، أولاً من منظور

---

6 ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **عيون الأخبار** تحقيق محمد الاسكندراني. بيروت: دار الكتاب العربي. 1994، مجلد 1 ص 514. وحقق هذا النص الشيخ القرضاوي وقال إنه كلام لسفيان بن عيينه وليس حديثاً كما ظنّه بعض الناس.

7 يقول ابن القيم لا يصح رفع هذا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحسبه أن يصل إلى واحد من الصحابة أو التابعين. أنظر:

القرضاوي، يوسف. **الرسول والعلم**. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، 1991 ص 100.

8 سئل أبو عمر بن العلاء: حتى متى يحسن بالمرء أن يتعلم؟ فقال: ما دامت تحسن به الحياة. ويروى أن مالك ابن أنس كان يقول: "لا ينبغي لأحد يكون عنده العلم أن يترك التعلّم". وقيل لابن المبارك: إلى متى تطلب العلم؟ قال: حتى الممات إن شاء الله.أنظر :

ابن عبد البر، أبو عمر. **جامع بيان العلم وفضله**، مراجعة عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، 1968 المجلد الأول ص 114-115

المناهج السائدة في البحث، وثانياً من المنظور الإسلامي لهذه المناهج نفسها. وحتى يتمكن الباحث المسلم من منافسة الباحثين الآخرين، لا بد أولاً أن يرتفع إلى مستواهم من حيث التوافر على البحث والانقطاع له، ومن حيث التخصص النوعي المبني على ثقافة واسعة، ومن حيث توفير متطلباته المادية والمعرفية والمؤسسية، وبعد ذلك يطلب إليه أن ينطلق من هذه البيئة المنافسة إلى آفاق أخرى تمكنه من اكتساب البصيرة النافذة، التي تميزه عن غيره من الباحثين غير المسلمين.

إن غياب الإسهامات الإسلامية عن الخبرة الإنسانية المعاصرة في البحث، وغياب البيئة العلمية المناسبة للبحث في البلدان الإسلامية، يجعل بعض الباحثين غير المسلمين أقدر أحياناً، حتى على بحث القضايا الإسلامية، من الباحثين المسلمين!

ثانياً: مفهوم منهجية البحث من منظور إسلامي

في مناسبة سابقة جرى التمييز بين مفهوم المنهجية methodology بوصفه العِلْم الذي يدرس قواعد التفكير في العلوم وطرق البحث فيها، ومفهوم المنهج البحثي method بوصفه تحديداً لطرق البحث نفسها والإجراءات العملية للبحث في مجال معرفي.[9]

وهكذا فإن مفهوم المنهجية يتضمن جملة من المبادئ والقواعد التي تضبط اختيار المناهج البحثية اللازمة لتوليد المعرفة واختبارها وتوظيفها بهدف حل المشكلات وتطوير الممارسات وتحسين أشكال الأداء. وتشكل هذه المبادئ نواظم فكرية تتصف بالقصد والوضوح والاستمرار. وليست بالتالي عارضة ولا مؤقته ولا عشوائية.

لم يعرف التاريخ الإسلامي علماً يسمى بعلم المنهج، وما تم تطويره من علوم منهجية سواءً في علوم الحديث أو علم الكلام لم ينسب في عناوينها أو في مصنفاتها إلى الإسلام. ولذلك لم نجد في مؤلفات المسلمين عملاً باسم المنهج الإسلامي، ومع ذلك فقد عرف التأليف في التراث الإسلامي كثيراً من التصانيف باسم المنهج وباستخدام ألفاظه، بدلالاتها العديدة مثل: منهاج السنة لابن تيمية، ومنهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، والمنهج المسلوك في نصيحة الملوك للشيزاري، والمنهاج في ترتيب الحجاج للباجي، ومنهاج

---

[9] ملكاوي، فتحي. التفكير المنهجي وضرورته. **إسلامية المعرفة**، العدد 28، ربيع 2002، ص15-54

الطالبين للنووي، ومنهج المقال في تحقيق أحوال الرجال للاسترابادي، و ج البلاغة للإمام علي رضي الله عنه وجمع الشريف الرضي، وأمثال ذلك كثير.

وقد تنوعت المناهج التي مارسها علماء المسلمين في تصانيفهم، فمنهج الغزالي في كتاب "المنقد من الضلال" يختلف مثلاً عن منهج ابن رشد في كتابه "فصل المقال" وهذا يختلف بالتأكيد عن منهج الحسن بن الهيثم في كتاب "المناظر". فاهتمام كل من هؤلاء العلماء بناحية معينة وتسليط الأضواء عليها هو ما يجعلنا ننسب إلى كل فئة من العلماء منهجاً معيناً. ولكن هذا لا ينفي أن تكون ثمّة عناصر مشتركة بين المناهج، كما هو معروف في فقه الرأي وفقه الحديث، حيث إن من ينسبون إلى فقه الرأي لا يهملون الحديث، ومن ينسبون إلى فقه الحديث لا يهملون فقه الرأي[10]، وكذلك الأمر في مناهج العلوم المختلفة التجريبية في مجال الطب والفلك والفيزياء والكيمياء، فضلاً عن التفاوت بين المنهج العقلي عند الفلاسفة والمنهج النقلي عند الأصوليين والفقهاء، والمنهج الذوقي عند الصوفية.

ويرى كثير من الباحثين[11] أن "أصول الفقه من العلوم التي أنشأها العقل المسلم على غير مثال، غير مقلد لأي أمة سبقته في هذا المضمار، شأنه في ذلك شأن مصطلح الحديث وعلومه، ويعد كل واحد منهما منهجاً بالمعنى الدقيق."[12] وإذا كان منهج أصول الفقه جزءاً من "المنهج الأم" أو "منهج المناهج" فإنه، أي أصول الفقه لا يزال صالحاً لتطوير مناهج للتعامل مع العلوم الاجتماعية.[13]

---

10 الإدريسي، عبد الحميد. في نقد مقولة أهل الرأي وأهل الحديث. **إسلامية المعرفة**، العدد 28، ربيع 2002، ص149-155.

11 أنظر بحوث مؤتمر "**المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية**، المنعقد في الخرطوم عام 1987 تحرير الطيب زين العابدين ومنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 1992، لاحظ ورقة محمود أبو السعود يرحمه الله مثلاً. انظر كذلك: بحوث مؤتمر **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية** الذي عقد المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الجزائر عام 1989، تحرير نصر محمد عارف، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي في القاهرة عام 1996. لاحظ مثلاً ورقة عبد الحميد مدكور، وورقة علي جمعة محمد.

12 محمد، علي جمعة. **علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997، ص7.

13 المرجع السابق، ص 33.

ومعظم المناهج السائدة في البحث اليوم، مناهج وضعية، حتى البحث في القضايا الإسلامية يتم غالباً بمناهج وضعية؛ لأن الباحثين يتعلمون هذه المناهج دون غيرها. والمنهج الوضعي إجمالاً هو المنهج الذي يستبعد اعتبار الدين والمصادر الدينية. والعقل المسلم لا يملك إلا أن يستدخل البعد الديني في محاولته لبناء منهجية البحث. لكن هذا البعد الديني في مناهج البحث لم يدرس على وجه التحديد والتفصيل، ولم يكتب بشكل عملي إجرائي، ولم يجر تدريب الباحثين على استعماله في الحقول والتخصصات المعرفية. لذلك فنحن هنا نحاول تلمس خصائص المنهج الإسلامي للبحث ومعالمه، مؤكدين سلفاً أ ا محاولة قد يكون لها قدر محدود من النجاح، ويلزم بالتأكيد أن تكون هنالك محاولات أخرى تستدرك بعض الامور أو تستكملها.

وتؤكد المراجع المتخصصة بفلسفة البحث وتاريخ العلم أن هناك أزمة في منهجية البحث العلمي[14]، وأن هذه الأزمة مرتبطة بمحاولة الباحثين تبني منظور معرفي محدد تتم من خلاله دراسة القضايا المبحوثة، واختيار منهج البحث وتفسير نتائجه. والمنظور المعرفي هو رؤية عامة تحدد كيف يفهم الباحث الكون والإنسان والحياة والعلاقات القائمة بينها. ويؤدي اختلاف هذه الرؤية إلى اختلاف منهج البحث. كما يؤدي تعدد الرؤى إلى تعدد المناهج. ويتصف منهج البحث بالقصور والعجز عندما تكون الرؤية العامة قاصرة وعاجزة. والحقيقة أن مناهج البحث السائدة وبخاصة في العلوم الإنسانية والاجتماعية تتصف بأ ا متناقضة ومتنافسة. مما أدى ذلك إلى أزمة حقيقية في هذه العلوم. وقد اقترح بعض الباحثين لمواجهة هذه الأزمة، تطوير منهج بحثي يقوم على بناء نظرة تكاملية تستفيد من المزايا الإيجابية في المناهج المختلفة. وكان من بين الاقتراحات اعتبار البعد الديني واحداً من الأبعاد التي تبني النظرة التكاملية.[15]

---

14 عثمان، سيد أحمد "الذاتية الناضجة: مقالات في ما وراء المنهج" القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، مقال أزمة البحث التربوي بيننا، (1999) ص151-175. انظر أيضاً: نخلة، وهبة. **كي لا يتحول البحث التربوي إلى مهزلة**. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2001.

15 Greene, Jennifer. Mixing Social Inquiry Methodologies. In: *Handbook of Research on Teaching*, 4th. Ed. Edited by Virginia Richardson. Washington D.C.: American Educational Research Association. P. 251-258.

هذا على مستوى البعد الفلسفي للبحث وعلاقته بواقع الممارسة البحثية المعاصرة. أما على مستوى الميادين المعرفية وارتباط مناهج البحث بطبيعة هذه الميادين، فقد عرفت العلوم الإسلامية مناهج متخصصة للبحث فيها، ولعل مراجعه كتاب واحد في هذا ا ال مثل كتاب د. محمد الدسوقي "منهج البحث في العلوم الإسلامية" يفيد في بيان التنوع والتعدد في المناهج الجزئية للبحث والتأليف في العلوم الإسلامية، فهناك مناهج في التفسير منها التفسير الموضوعي، والبياني والإشاري..الخ. وهناك مناهج في الحديث منها منهج البخاري ومنهج مسلم ومناهج السنن. وهناك مناهج في الفقه منها منهج أهل الرأي ومنهج أهل الحديث والمنهج الظاهري وغيره... وهكذا.[16]

وقد أبدع علماء المسلمين في تطوير هذه المناهج الجزئية أيما إبداع فبعض هذه المناهج بالغة الدقة وغير مسبوقة، كما هو الحال في مناهج علم الرواية وعلم الرجال والجرح والتعديل.. كل ذلك لضمان موثوقية رواية نصوص الحديث النبوي الشريف.[17] وكما هو الحال في المناهج الصارمة للتعامل مع النص القرآني، التي اشترط العلماء فيها امتلاك العالم الباحث لأدوات عديدة من علوم الوسائل، ومن الفهم اللغوي والفهم العملي اللازمان لتوضيح دلالة النص ومعانيه.

ومن الواضح أن معظم جوانب المنهجية البحثية التي طورها علماء المسلمين في القرون الأولى، كانت تمثل نظماً تفصيلية لتحليل النصوص "القرآن والسنة"، وقد كانت هذه المنهجية كافية في مرحلة من المراحل. لكن الحاجة برزت في مرحلة تالية إلى تطوير قدرات تحليلية لفهم البنية الاجتماعية والتاريخية، وعلاقتها بالعلوم الإسلامية، ومدى قدرة هذه العلوم على النمو والتطور، ومع ذلك لم تتطور تلك المنهجية لتلبية الحاجة إليها في الميادين البحثية الأخرى. واستمر علماء المسلمين يعتمدون في تلك المرحلة في معرفتهم عن ا تمع والتاريخ على ما يسمى بالمعرفة البدهية العامة. واستمر هذا حتى جاء عبدالرحمن ابن خلدون الذي حاول تطوير آلية علمية لبناء منهج نظري لتفسير التفاعل الاجتماعي، وتمييز الأنماط التاريخية مستدخلاً في كل ذلك علوم النص بكل أشكالها. ومع ذلك فلا ابن

---

16 الدسوقي، محمد. **منهج البحث في العلوم الإسلامية**، طرابلس، المغرب: دار الاوزاعي، 1983

17 سوزكين، فؤاد. **محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية**، فرانكفورت، المانيا: معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، 1984، ص136.

خلدون نفسه ولا من تبعه من علماء الاجتماع المسلمين كان مهتماً بوصف طريقته في محاولة بناء منهجية بحثية،[18] تماماً كعلماء الفقه الذين مارسوا كثيراً من العمل الفقهي في استنباط الأحكام من أدلتها دون وصف لمنهجيتهم في الاستدلال، مما أدى إلى تطور علم الفقه قبل علم الأصول، مع أن علم الأصول أداه لتطوير علم الفقه. ويبدو أن عدم التوازن في نمو منهج تحليل النصوص على حساب المناهج التاريخية والعملية قاد إلى خلل في فهم الاحداث المفردة واستنباط قواعد الأحكام منها. بل إن بعض عمليات الاستنباط كانت تقوم على أحكام تتناقض مع مبادئ الإسلام العامة. وقد حاول الدكتور سيف عبدالفتاح أن يشير إلى أمثلة من هذا القبيل في الكتابات المتعلقة بالنظام السياسي الإسلامي، حيث بين كيف أن الماوردي على سبيل المثال أصر على أن العهد والاستخلاف جائز في الشريعة الإسلامية، قياساً على استخلاف أبي بكر لعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، ومعتمداً في هذا على فعل الشيخين من جهة وعلى إجماع الصحابة وقبولهم لهذا النوع من العهد والاستخلاف. لكن الماوردي لم يقم بتحليل منظم، وسبر عميق لحيثيات الحدث التاريخي لتحديد القواعد التي حكمت فعل الصحابة في هذا الشأن، ومدى انسجام هذا الفعل مع القواعد السياسية للشريعة. لا الماوردي فعل ذلك ولا غيره ممن قبل إجازة عملية الاستخلاف فعل ذلك.[19] وقد أدى الخلل في المنهجية التحليلية لسلوك ذلك الجيل، وللظروف السياسية التي حكمت ذلك الفعل، إلى رفع منـزلة الحدث التاريخي والسياق الاجتماعي إلى منـزلة المبادئ والقواعد العامة.

ولم يكتف علماء المسلمين ببناء مناهج للبحث وللتعامل مع النصوص مما أدى إلى تطوير العلوم النقلية، بل قاموا أيضاً ببناء مناهج للبحث في علوم المادة والكون. مما أدى

---

18 روزنثال، فرانتز. **مناهج العلماء والمسلمين في البحث العلمي**، ترجمة أنيس فريحة، بيروت: دار الثقافة، د.ت، ص 12. يفسر روزنثال عدم اهتمام علماء المسلمين في الشرق بتحليل مناهج البحث والكتابة فيها بالمقارنة بما حصل في الغرب فيما بعد، بأن المسلمين لم يشعروا بخطر إحلال الفلسفة الكلامية المحدودة النطاق محل التراث الفكري الخصب المتنوع المتوافر لديهم. أما الغرب الذي لم يكن يعرف شيئاً يذكر سوى الفلسفة الكلامية، فقد أدى به فقره الفكري إلى وضع نظام صارم للبحث العلمي. وبما أنه لم يكن عند العلماء الغربيين سوى عدد محدد من الأفكار فإنه لم يبق لديهم سوى تشريح هذه الافكار، ثم إعادة تركيبها مرة بعد أخرى (!)

19 عبد الفتاح، سيف الدين. منهجية التعامل مع التراث الإسلامي، ورقة عرضت في دورة المنهجية الإسلامية الرابعة، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، صيف، 1998.

إلى تقدم ملموس في علم تحولات المادة -الكيمياء وخصائصها- الفيزياء ووجودها المادي الكوني -الفلك والهندسة ووجودها الحيوي النبات والحيوان، وعلاقتها بحياة الإنسان وصحته- الطب والصيدلة وما إلى ذلك. وقاموا أيضاً ببناء مناهج خاصة بعلوم اللغة وعلوم النفس الإنسانية وغيرها... صحيح أن طبيعة هذه المناهج كانت تتنوع بتنوع الحقول المعرفية وأ ا في مجملها مناهج جزئية، لكنها جميعاً كانت تنطلق من جملة من الافتراضات المستقرة في العقل المسلم، وفي الحياة الإسلامية آنذاك، وجملة هذه الافتراضات كانت تشكل المنظور الإسلامي الكلي والرؤية الإسلامية الشمولية.

ويرى بعض الباحثين أن مشكلة المنهج هي مشكلة أمتنا الأولى ولن يتم تحليقنا العلمي ولا الحضاري إلا بعد الاهتداء في المنهج للتي هي أقوم – "اهدنا الصراط المستقيم". وعليه فإن حرصنا على استقامة المنهج في كل شيء ينبغي أن يفوق كل حرص. وإن ا هود الذي نبذله من أجل تقويم المنهج ينبغي أن يكون أكبر من كل مجهود؛ إذ العلم –كما هو معلوم– ليس هو القناطير المقنطرة من المعلومات يتم تكديسها وخز ا في أدمغة بني آدم، وإنما هو صفة تقوم بالشخص نتيجة منهج معين في التعلم والتعليم، تجعله قادراً على علم ما لم يعلم.. حقاً إنه لا بد من الاستيعاب أولاً – وهو جزء من المنهج، ولكن المهم هو ما بعد ذلك تحليل وتعليل وتركيب.[20]

يبدو أن قضية المنهج والمنهجية في الفكر الإسلامي المعاصر معروضة لدى الشخصيات الفكرية والجماعات والتيارات المختلفة، وإن اختلفت كثيراً في الدلالات التي تعطيها للمفهوم والمصطلح. والمشكلة أن أكثر ما كتب عن القضية كان يعرض المصطلحات بطريقة استعراضية تشير إلى المفهوم بصورة غامضة تحاول أن تقنع القارئ بأهمية المنهج والتفكير المنهجي، وتدعوه إلى الوعي بالمنهج المستكن فيما يقرأ وقد تقدم له مثالاً على اختلاف نتائج البحث وطرق المعالجة باختلاف منهج التعامل ومنهج القراءة. وحتى حين

20 البوشيخي، الشاهد. مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم، **المسلم المعاصر**، 14 (55 و56) يناير-إبريل، 1990.

يكون الكتاب بأكمله عن المنهج فإنه ينتهي بشئ من الاعتذار عن عدم القدرة عن الإجابة التامة عن الأسئلة التي طرحها.[21]

والمصدر الأساس للمنهجية الإسلامية هوالرؤية الإسلامية الكلية (أو الرؤية الكونية) أو رؤية العالم Worldview. ومن هذه الرؤية نفسها تستمد منه المنهجية الإسلامية خصائصها المميزة. والرؤية الكونية مصطلح فلسفي حديث يعني النظرة الشاملة إلى العالم التي تأخذ بعين الاعتبار جميع الأجزاء والعناصر والمكونات والنظم، فهي رؤية لحقائق الأشياء في إطارها الأشمل، وهي قواعد للفكر والسلوك ضمن نظام القيم العام للمجتمع، وهي الصورة التي يدرك ا العقل الإنساني قضايا الكون والحياة والإنسان، وإجابات الأسئلة الوجودية والمعرفية والقيمية بخصوص هذه القضايا والعلاقات بينها.

ولما كان محتوى المنهجية الإسلامية هو المعرفة كشفاً وصياغة وتصنيفاً وتوظيفاً، فإن هذه المنهجية ترتبط بالنظام المعرفي الإسلامي. والنظام المعرفي أيضاً مصطلح حديث يعبر في إطاره الإسلامي عن النموذج التوحيدي للمعرفة، الذي يقوم على قواعد العقيدة بما تشتمل عليه من فهم وإدراك لقضايا الكون والحياة والإنسان، وإجابات الأسئلة الكلية أو النهائية عنها وعن العلاقات بينها، كما يتضمن هذا النظام النماذج المعرفية والمدارس الفكرية المعتَمَدة في الإنتاج الفكري الإسلامي عبر العصور، وعلاقة طبيعة الفكر الإسلامي والواقع الإسلامي بتلك النماذج والمدارس.[22] والمنطلق الأساس للنظام المعرفي الإسلامي، مثله في ذلك مثل المنهجية الإسلامية، هو الرؤية الكونية الإسلامية، ومنها كذلك يستمد هذا النظام خصائصه المميزة له.

ويحدد النظام المعرفي الإسلامي مصادر المعرفة وأدواتا ومقاصدها، التي هي ميادين حركة المنهجية الإسلامية سواءً كانت منهجية في التفكير أو منهجية في البحث، أو منهجية في التعامل مع الأفكار ومصادرها، والأشياء ومكوناتا وخصائصها، والأحداث وأسبا ا ونتائجها. المنهجية الإسلامية مثلاً تجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون في

---

21 للتوسع في بيان مستوى الوعي على المنهجية والتفكير المنهجي وضرورته انظر: ملكاوي، فتحي. التفكير المنهجي، مرجع سابق ص 15-54.

22 العلواني، طه جابر. **إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم**. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.

اعتمادها مصادر المعرفة، وتجمع بين العقل والحس في توظيفها لأدوات المعرفة، وتخضع للقيم الحاكمة في استهدافها تحقيق مقاصد المعرفة في التوحيد والعمران والتزكية.

وإذا جاز لنا الحديث عن نظام معرفي إسلامي، متميز عن أنظمة معرفية أخرى سواءً دينية أو وضعية، فإنه وبنفس المنطق يجوز لنا الحديث عن منهجية إسلامية متميزة عن منهجيات أخرى سواءً تلونت بلون ديني أو علماني وضعي.[23]

وقد يكون من المناسب أن نستطرد في هذا المقام قليلاً لِنَتبين شيئاً عن قضية الموضوعية والحيادية في المنهجية؛ فمنذ نشأت الفلسفة الوضعية وتكاملت صياغتها المنهجية، وهي تدعي الالتزام بالعلمية والموضوعية، باعتبار أن الذاتية المعيارية والأخلاقية لا بد أن تلوث نتائج البحث بقيم الباحث وأفكاره؛ مما يعد خروجاً عن المنهج العلمي. وقضية الموضوعية والحياد في المنهجية العلمية تنتا ا جملة من المغالطات التي لابد من الكشف عنها وبيان الملابسات التي حملت علماء المنهج في أوروبا على تبني المذهب الوضعي واشتراط الالتزام بالحياد والموضوعية، ويمكن بسهولة بيان أن ادعاء الموضوعية كان شعاراً نظرياً لم يلتزم به أحد من رواد العلم في الغرب، بل إنّ أكثر من ترتبط أسماؤهم بالوضعية من أمثال أوغست كونت وماكس فيبر وإميل دوركهايم كانوا أقرب إلى كو م دعاة ومصلحين منهم إلى العلم الموضوعي والحياد المنهجي وكذلك فإنه من شايع المذهب الوضعي في العالم الإسلامي كانوا في الغالب أصحاب مذاهب فكرية معينة رفعوا شعار الموضوعية-مجرد شعار- ليس تقليداً وتبعية لما هو سائد في الكتابات الغربية فحسب، وإنما هو محاولة لاحتكار الحقيقة وحرمان المنافسين لهم من العلماء الذين يتبنون مواقع فكرية أخرى.

وهكذا فإن المنهجية الإسلامية خاصية تتميز ا الأمة المسلمة عن الأمم الأخرى ولكل أمة منهجيتها ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾ (المائدة: 48). فالله سبحانه وتعالى هو الذي (جعل) المنهجية الخاصة بالأمة، لذلك فإن المرجعية العليا فيها هي مرجعية ربانية،

---

23 على خلاف ما يرى بعض الباحثين من عدم إمكانية وصف المنهجية بالإسلامية؛ لأن المنهجية في تقديرهم هي بحث في الوسائل والإجراءات وهي قضايا موضوعية حيادية، لا تلحق بها هوية دينية أو إديولوجية. أنظر: عارف، نصر محمد. (محرر) **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، ص7 من مقدمة المحرر.

وعليه فإن الأمة مطالبة بقراءة المصدر والمرجع الرئيسي -القرآن الكريم- لاكتشاف الخصائص والمبادئ التي تحدد ملامح المنهجية ومقوماتها.

وكما تشترك المناهج المنبثقة عن المنهجية الإسلامية بعنصر الإسلامية، فإنها قد تشترك مع مناهج أخرى منبثقة عن منهجيات يمارسها غير المسلمين فيما يتعلق بالقواعد والمسلمات السليمة التي تقود إليها الخبرة الإنسانية؛ فالمناهج الجزئية هذه تختص بقواعد النظر والبحث والاستنباط الخاصة بالمجالات المعرفية والعلوم. ففي المنهجية الإسلامية نكون بصدد بناء منهجية للفكر الإسلامي ولسنا بصدد بناء عناصر وأدوات المناهج الجزئية، ولا بصدد بناء البرامج الإسلامية المرحلية التي تستهدف تغيير الواقع في زمان ومكان محدد.

إسلامية المنهج ضرورة حضارية إذا أرادت الأمة المسلمة أن تستأنف إنجازاتها وإسهاماتها في الحضارة الإنسانية[24]. وسوف يتمثل البعد الإسلامي في المنهج بما يتمثل به البعد الإسلامي في أي شيء آخر كالنظام والشخصية وغير ذلك. فخصائص الإسلام تلحق بالمنهج فتجعله عالمياً كما هو الإسلام، وتجعله يستند إلى مبادئ كلية وتصورات شمولية حول الكون والحياة والإنسان، منها أن الظواهر التي هي محل نظر وبحث ودراسة تسلك وفق سنن كونية تتصف بالثبات وترتبط بمشيئة الله وقدرته، وهي موضع تسخير للإنسان، وهو في موقع التمكين منها. وجهد الإنسان في البحث جهد دائم لا سقف له فالتطوير والتحسين والإبداع عمليات مستمرة، لزيادة العلم واتصال التقدم من أجل تذليل العقبات وحل المشكلات وتحسين ظروف الحياة وتيسيرها..

وكلما ازداد الإنسان علماً ازداد إيماناً بخالقه، وشكراً له على ما كشف له من المجهول ﴿ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾ (البقرة: 151) وازداد تواضعاً وازداد طمعاً في العلم وأملاً في مزيد من الكشف. وهكذا يكون المنهج بهذه الأبعاد الإيمانية ترقية لحياة الإنسان بالتقنية وفي نفس الوقت تهذيباً لمشاعره بالتزكية. وبالتالي تختفي منها دواعي الغرور والفتنة بالعلم والتقدم والكشف والشعور بعدم الحاجة إلى الإيمان بالخالق والاهتداء بهديه. ويكون المنهج بأبعاده الإسلامية بحثاً عن الحق وسعياً وراء الحقيقة الموضوعية فتتوالى حوافز الضبط والدقة والأمانة، وتمتنع بالتالي دواعي الكذب والتضليل والتزوير والسرقة، فَتَقْوَى الباحثِ

[24] باشا، أحمد فؤاد. نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي. في: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، تحرير نصر محمد عارف، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م،ص: 67-84

في المنهج الإسلامي تجعل تلك الأمور محرمات، إضافة إلى كو ا رذائل في حد ذاتا. ويكون المنهج بأبعاده الإسلامية معيناً للباحث على اعتماد الرؤية الكلية الشمولية التي تربط بين آيات الله في الكون وا تمع والنفس وآيات الله في الكتاب الحكيم، فتأتي نماذجه التفسيرية ونظرياته في فهم الظواهر وموضوعات البحث بعد قدر كاف من التروي والتثبت، متجاوزة النظرات الجزئية والسطحية العابرة. ومع كل ذلك تبقى رؤيته هذه مع اتصافها بالكلية والشمولية، نظرة بشرية ضمن حدود الاجتهاد البشري فلا تلحقها القداسة ولا يصدق عليها الثبات واليقين، يحكمها ﴿وفوق كل ذي علم عليم.﴾ (يوسف: 76).

ويكون المنهج بأبعاده الإسلامية منهجاً أخلاقياً غايته خدمة الناس وتعميم انتفاعهم بالنتائج مع ضمان كرامتهم الإنسانية. فغايات العلم النبيلة لا تبرر الوسائل التي تمتهن كرامة الإنسان. ومؤسسات البحث العلمي حين تفتقد هذه الخصائص تصبح أدوات لقهر الشعوب وإذلالها لتبقى أسواقاً استهلاكية مفتوحة، وموجهات لأسلحة الدمار لتجريب فعالياتا في تدمير المنشآت وقتل البشر، لالشئ إلا للتجريب الميداني الحقيقي ومقارنة نتائجه بالتجريب النظري التشبيهي.

إسلامية المنهج العلمي سوف تتجنب السقوط في الحتميات، والإيمان بالموضوعية المطلقة، والتطرف في تقديس العلم والتكنولوجيا، كما تتجنب في نفس الوقت الموقف المتطرف في الاتجاه الآخر، وإنكار المنهجية وضرورتا في حركة العلم، وإنكار الموضوعية والإغراق في الذاتية، والتردد بين الحالات القصوى من مواقف اليمين واليسار، أو الإيمان الأعمى والإلحاد المطلق، أو الدكتاتورية المطلقة والحرية المطلقة، أو الملكية غير المحدودة والشيوعية الكاملة.. مما عرف في تاريخ الفكر الأوربي القديم والحديث.

إسلامية المنهج تتطلب المحافظة على الاعتدال والوسطية في سائر المشكلات والقضايا المنهجية فلا يجوز فيه أن يقتصر المنهج على البعد الوصفي النظري ولا على البعد المعياري المثالي. وإنما يجمع بين الأمرين في توازن وتكامل.[25]

[25] امزيان، محمد: تلازم الموضوعية والمعيارية في الميتودولوجيا الإسلامية. في: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية،** تحرير نصر محمد عارف، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، ص: 85-101

إسلامية المنهج تعترف بجهود الآخرين ودورهم في حركة العلم وتطوره وبناء المنهج وصياغته، وتعترف بسبق ذوي السبق وتقدير جهودهم فكتاب الكون مفتوح لمن يقرأ فيه ويحسن استخدام أدوات القراءة من مشاهدة وتجربة وتفكير.. ولا يستنكف الباحث في المنهج الإسلامي أن يأخذ بأوجه الحكمة وأبواب العلم مهما كان القائلون ا.

المنهجية الإسلامية لا تعني بالضرورة أ ا المنهجية التي يمارسها المسلمون دون غيرهم وأ ا غير متاحة لغير المسلمين، ولا تعني المنهجية التي يتعامل معها المسلم في الأحكام الفقهية في مسائل العبادات والمعاملات مما هو معروف في الشريعة، وإنما هي جملة من المبادئ والقواعد التي يفرض الإسلام على الإنسان الاهتداء ا في تفكيره وبحثه، وفي سعيه نحو المعرفة وفي ممارستها للعلم والمعرفة في وجوه الحياة وقضاياها.

وقد لاحظنا أن المنهجية هي حلقة الوصل بين النظام المعرفي وأساليب البحث ومناهجه في ا الات المعرفية المتعددة. لذلك فإن المنهجية ذات بعد فلسفي يرتبط بالنظام المعرفي وذات بعد عملي يرتبط بالمناهج وأدواتا وأساليبها وإجراءاتا التي تحمل في طياتا خصائص المنهجية، ويصعب بالتالي تصور الموضوعية أو الحيادية المطلقة في هذه الأدوات والاجراءات.

وقد استقر لدينا أنّ المنهجية الإسلامية ليست منهجية البحث في العلوم والمعارف الإسلامية من فقه وأصول وتفسير وحديث وعقيدة...ألخ، وإنما هي منهجية للبحث في أي مجال من مجالات المعرفة تتم وفق الرؤية الإسلامية. ولهذه المنهجية ثلاث متطلبات أساسية: الأول: قدر من الإلمام بالمصادر الإسلامية مع التمكن من المصادر ذات العلاقة المباشرة بالموضوع البحثي، والثاني: قدر آخر من الاستيعاب لأدبيات الموضوع البحثي المراد تطبيق المنهجية الإسلامية فيه، وذلك ضمن حدود الفضاء المعرفي المتاح في زمن البحث وبيئته. والمتطلب الثالث: قدر من إمكانيات التجاوز والاجتهاد والإبداع.

وواضح أن المنهجية قضية فكرية عقلية تعتمد إعمال العقل في القضايا موضع البحث، ضمن حدود النظام المعرفي ومعاييره؛ وليست بالتالي قضية أحكام شرعية فقهية. وتستند المنهجية في طبيعتها وخصائصها إلى الاجتهاد العقلي والإبداع الفكري والتميز النوعي للنشاط المعرفي الذي يقوم به الباحث المسلم.

ثالثاً: متطلبات التدريس الجامعي

ترتبط متطلبات تدريس الموضوعات الإسلامية في الجامعات بعدد من الأمور من بينها:

1. التخصص العلمي

فالمدرس في الجامعة متخصص في موضوع محدد في مستوى الدكتوراه (أو في مستوى الماجستير في حالات استثنائية). ويكون التخصص في العلوم الإسلامية في مجال عام مثل الفقه أو أصول الفقه أو التفسير أو الحديث أو العقيدة...الخ، كما قد يكون التخصص دقيقاً مثل علم القراءات أو علل الحديث أو علم الفرائض، حيث تتفاوت نظم التعليم الجامعي في هذا الصدد. والأصل أن المدرس يقوم بتدريس تخصصه حيث يكون فيه حجة ومرجعاً أو هو في سبيل الوصول إلى هذه المنـزلة. ويفترض أن الطلبة الذي يدرسون مادة متخصصة مع مدرس متخصص بهذه الصورة يخرجون بعلم لا يتاح لهم لو درسوا نفس المادة مع مدرس غير متخصص (هذا إذا افترضنا أن كل العوامل الأخرى ذات العلاقة بالمدرسين تكون متماثلة).

2. الثقافة الشرعية

يتوقع أن يكون مدرس الجامعة قد اكتسب قاعدة عريضة من المعرفة بالعلوم الشرعية في مجالات الاختصاص المختلفة وذلك في مراحل دراسته السابقة على مرحلة التخصص. وبالتالي فإن المدرس المتخصص لا يعجزه أن يؤطر الموضوع الذي يقوم بتدريسه ضمن الرؤية الكلية للعلوم الشرعية. فالمتخصص في علوم الحديث لا يكتفي مثلاً ببيان معنى "حديث الآحاد" وموقعه من أنواع الأحاديث وفئات تصنيفها، بل يتوقع منه عندما يضرب مثلاً بحديث منها أن يبين الحكم الفقهي الذي يمكن استنباطه من الحديث، وحجية الحديث في مجال العقيدة، ولا يعفيه أن يدرس علم الحديث ولا شأن له بالفقه أو العقيدة. الثقافة الشرعية الإسلامية هي التي تربط موضوعات التخصص في سياقاتها من العلوم الأخرى وفي سياقاتها التربوية والنفسية ودلالتها الثقافية والاجتماعية العامة.

ويرتبط بالثقافة الشرعية عند هذه الفئة من المدرسين الجامعيين اشتراكهم مع غيرهم من المهتمين والنشطاء في مجالات العمل الإسلامي، التي تتوجه لأغراض مختلفة مثل الدعوة أو الرعاية الصحية والاجتماعية أو التبشير الديني، وحتى العمل السياسي. إن تقاطع هذه ا الات مع عمل المدرس الجامعي المتخصص في الدراسات الإسلامية ينبغي أن لا ينعكس سلباً على أداء المدرس الجامعي، الذي تتمحور مهمته ورسالته في العلم؛ العلم في أعلى مستوياته المتخصصة؛ العلم تعلّماً وتعليماً. ويصعب أن يتم التقدم حتى في ا الات العامة الأخرى في العمل الإسلامي دون هذا الانتماء العلمي لهذه المهنة والاستغراق في إتقا ا.

ويتردد في بعض الأوساط الجامعية همس داخلي يصل أحياناً إلى حد الادعاء بأن القدرات والممارسات التي يمتلكها أساتذة الدراسات الإسلامية أقل مما يمتلكه زملاؤهم في التخصصات الأخرى. وينقل مثل هذه المشاعر أحياناً طلبة الجامعة الذين يتعرضون لخبرات التدريس في كليات مختلفة.

ولعلّ من المناسب أن لا تبقى هذه المشاعر حبيسة الهمس والادعاء، وذلك بأن تنتقل إلى ميدان التوثيق العلمي والموضوعي الأمين، من خلال بحوث ميدانية رصينة تؤكد أو تنفي وجود فروق سلبية أو إيجابية بين مدرسي العلوم الإسلامية وغيرهم في الجامعات. وليس الهدف من بحوث من هذا النوع هو إصدار أحكام ودفع تم بقدر ما هو محاولة للفهم الصحيح للمواقف التدريسية في التخصصات المختلفة ومتطلباتا المهنية، من جهة؛ وفهم الصورة التي تنعكس ا هوية الاختصاص الأكاديمي وشخصية المتخصص على الموقف التدريسي، من جهة أخرى.

عند ذلك يمكن تفحص الدلالة الموضوعية للتعبيرات المشحونة عاطفياً مثل التعبير عن ضرورة تميز أستاذ العلوم الإسلامية بحيث لا يكفي أن يكون مثل غيره من أساتذة الجامعة في مهارات التخطيط والتنفيذ والتقويم للبرامج والمواد التدريسية، بل يجب أن يكون على مستوى أفضل، لأن الإحساس الديني وإن كان مشتركاً لدى الأساتذة المتدينين مهما كان تخصصهم، لكنه عند المتخصص بالعلوم الدينية يجعله كالثوب الأبيض، إذا لم يحرص على نقائه، فإن أي تلوث فيه يكون ظاهراً للعيان، ويصعب ستره.

3. الثقافة المهنية

مدرس الجامعة مدرس أولاً بغض النظر عن التخصص في القسم أو الكلية أو الجامعة. والتدريس علم وفن؛ علم له مبادئه ومفاهيمه ومهاراته، وفن يستبطن الإبداعات الشخصية والمبادرات الذاتية والخبرات الوجدانية، التي تجعل كل مدرس إنساناً فريداً رغم أنه يجتمع مع جميع المدرسين في مجمل خصائص المهنة ومواصفات العاملين فيها. وتستند الثقافة المهنية إلى المبادئ التربوية العامة مع ما يلزمها من تكييف للمستوى الجامعي، كما تتطلب الاستفادة مما قادت إليه التجربة والخبرة ونتائج البحوث العلمية في ميدان التعليم العالي والتدريس الجامعي.

ويرتبط بالثقافة المهنية متطلبات أخرى تتعلق بالمتعلمين ومستويات إدراكهم وتفاوت قدراتم وأمزجتهم وطموحاتم، والأساليب التي تنفع في استثارة رغبتهم في التعلّم وحماسهم لاكتشاف الجديد، وينفع كثيراً في التعليم الجامعي أن يتولى الطالب المتعلم إتقان شيء في كل موقف يشعر أنه اكتشفه بنفسه وأضافه إلى محصوله من العلم، وينفع أحياناً أن يكون كل طالب عضواً في فريق لإنجاز مهمة من مهمات التعليم التعاوني. وينفع أيضاً أن يعطي المدرس فرصةً إضافية للطالب للوصول إلى حد الإتقان لمن لم يصل إليه في مهمة معينة وهكذا.

ويرتبط بالثقافة المهنية متطلبات تتعلق بتنظيم المادة التعليمية وتحليل مكوناها إلى عناصر وبيان طبيعة العلاقات بين هذه المكونات أو تركيب العناصر المكونة لمسألة معينة وبيان العلاقات بينها. وربما تشتمل عملية التنظيم والتحليل والتركيب وضع رسوم ولوحات تخطيطية، تجعل من اليسير على من يتأملها أن يستوعب المسائل ويتذكرها بدلاً من الاكتفاء بعمليات السرد الشفوي، الذي يتطلب جهداً كبيراً في الإصغاء والتركيز والمتابعة لا تتوافر للطلبة دائماً في جميع المواقف.

ويرتبط بالثقافة المهنية متطلبات تتعلق بربط مادة التعليم بأسئلة تستفز التفكير وتستدعي الانتباه وتثير الفضول، وربطها بأمثلة من واقع الحياة المعاصرة تجعل للمادة معنى قريباً له بالحياة العملية اتصال ونسب. ويمكن الاستطراد في ذكر ما يرتبط بالثقافة المهنية من متطلبات تتعلق بالتقويم بأهدافه ومعاييره وصوره وأدواته.

وقد دأبت كثير من الجامعات على إتاحة ا ال لأعضاء هيئة التدريس الجدد من مختلف التخصصات لشيء من التدريب على بعض المهارات المتصلة بالتدريس الجامعي، ويتضمن ذلك عادة التدريب على إعداد الخطة الدراسية الفصلية وتنظيم المادة التعليمية لأغراض التدريس وأساليب العرض واستخدام الوسائل التعليمية وإجراءات التقويم والاختيار وغير ذلك. والهدف من هذه الفرصة هو تعريض المدرسين الجدد لميادين الثقافة المهنية ذات العلاقة بالتعليم والتدريس الجامعي، بعد أن يكون المدرس قد تم إعداده في مادة التخصص، وفي هذا الإطار يتعرض المدرسون الجدد أيضاً لشيء من خبرة السابقين ويتعرفون على بعض المراجع والقراءات التي ربما يشعرون بضرورة الاستعانة ا لمزيد من الإعداد والتدريب الذاتي. وعندما بدأت بعض الجامعات تطبيق هذا الإجراء كان أكثر المدرسين يستنكرونه ويستكثرون أن يتولى التدريب في هذه الدورات التأسيسية متخصصون من أقسام التربية، ويقفون موقف المدرسين، يدرسون أساتذة الطب والفيزياء والكمبيوتر وأصول الفقه وعلوم السنة وغيرها.

لكن شيوع هذا التدريب الذي بدأ غالباً تطوعياً ثم تحول إلى إلزامي جعل المدرسين المتدربين يتعاملون مع الموقف بصورة إيجابية يبحثون فيها عن إمكانيات الاستفادة والنمو وتبادل الخبرات.

4. **الثقافة المنهجية**

ونقصد ا توفير قدر من التكامل المعرفي بين التوجهات الإسلامية في التفكير والبحث وتطبيقاته في التعامل مع القضايا البحثية سواءً في العلوم الإسلامية أو في غيرها. وتتدرج هذه الثقافة المنهجية في عدد من المستويات التي تبدأ في استيعاب موضوع الرؤية الإسلامية العامة (رؤية العالم) والنظام المعرفي الإسلامي ودورهما في تحديد مفهوم المنهجية ودلالاتا في التفكير الإسلامي، ثم يأتي المستوى الذي يليه حيث يتم تشغيل هذه المنهجية في مجال معرفي معين مثل علم الاقتصاد أو علم النفس، ثم يأتي مستوى ثالث يتم فيه ممارسة المنهجية الإسلامية في العمل البحثي المتخصص، وهكذا.

وقد دأبت بعض المؤسسات البحثية الإسلامية على عقد دورات تدريبية في المنهجية الإسلامية في إطارها العام الذي يؤكد حاجة العقل المسلم إلى اعتماد المنهجية في التفكير

والبحث والتعامل مع الأحداث والأشخاص والأفكار.[26] وقد طور المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع عدد من المؤسسات العلمية والثقافية والجامعات نموذجاً لدورة خاصة من هذا النوع عقدت في عدد من الأقطار.[27] وتضمن هذه الدورة عادة سبعة محاور هي: مفهوم المنهجية الإسلامية والتفكير المنهجي، النظام المعرفي الإسلامي، منهجية التعامل مع القرآن الكريم، منهجية التعامل مع السنة النبوية، منهجية التعامل مع التراث الإسلامي، منهجية التعامل مع التراث الإنساني، ومنهجية التعامل مع الواقع، مع تطبيقات مختارة في هذه ا الات.

ثم انتقلت فكرة الدورة العامة إلى دورات أكثر تخصصاً، حيث تكون تطبيقات المحاور السبعة المشار إليها في مجال معرفي واحد فعقدت مثلاً دورة من هذا النوع للمتخصصين في العلوم التربوية والنفسية ودورة أخرى للمتخصصين في العلوم السياسية والعلاقات الدولية.[28] ودورة ثالثة في مجال التراث الإسلامي.[29] وأخيراً عقدت دورة أكثر تخصصاً في موضوع المنهجية الإسلامية البحث التربوي الموجه لخدمة الدراسات الإسلامية بحضور أعضاء هيئة التدريس من العلوم الشرعية والعلوم التربوية.[30]

وتأتي أهمية هذه الفرص من التدريب من سعيها لتطوير فكرة التكامل المعرفي من خلال الجمع بين خبرات المتخصصين في موضوعات مختلفة ومن خلال التعامل مع موضوعات تتم معالجتها بمنهج تكاملي متداخل التخصصات Interdisciplinary approach.

---

26 ويحضر هذه الدورة عادة طلبة الدراسات العليا وأساتذة الجامعات حديثو التعيين من تخصصات في العلوم الاجتماعية والإسلامية بهدف توفير قدر من التكامل المعرفي عبر التخصصات المختلفة وفي إطار المنهجية الإسلامية للتفكير والبحث العلمي.

27 الأردن، مصر، السودان، المغرب، لبنان، فرنسا، الولايات المتحدة الأمريكية، ماليزيا، الهند

28 نشرت أعمال الدورة بعنوان دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجاً. إعداد نادية مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز الحضارة للدراسات السياسية، 2000.

29 نشرت أعمال الدورة بعنوان نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي (دورة تدريبية)، تحرير الشاهد البوشيخي، فاس، المغرب: معهد الدراسات المصطلحية بجامعة سيدي محمد بن عبدالله، وهيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000

30 ملكاوي، فتحي. **البحث التربوي وتطبيقاته في تدريس العلوم الإسلامية في الجامعات**. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، تحت الطبع

ويبدو أن الثقافة المنهجية في سياق البحث في قضايا تدريس العلوم الإسلامية في الجامعات تتطلب توفير قدر من التكامل المعرفي في خبرة الأستاذ الجامعي التخصصية (في العلوم الإسلامية) والتدريسية (في العلوم التربوية والنفسية). فالرسالة المناطة بعضو هيئة التدريس في الجامعة وبخاصة الذين يدرسون المواد الإسلامية هي رسالة عظيمة بالغة الخطر. وتقع مسؤولية استكمال ما ينقصه من إعداد لتبليغ هذه الرسالة على عاتقه بالدرجة الأولى. ويستطيع عضو هيئة التدريس أن يحدد حاجاته في هذا الصدد بمجرد التأمل في ممارساته التعليمية في الجامعة والنظر التحليلي الناقد لهذه الممارسات وذلك من باب محاسبة للنفس وتفعيل مشاعر التقوى وما تثيره من حوافز للإتقان والإحسان والإبداع. وسيجد من خلال هذا التأمل أنّ خبرته السابقة وحدها في طريقة تنظيم المادة الدراسية وطريقة عرضها وطريقة تقويمها لا تكفي، وأنه بحاجة إلى الاطلاع على تجارب غيره أو على الأقل بحاجة إلى اختبار قيمة هذه الخبرة بطريقة منظمة وهادفة تبين ما لها وما عليها وأقل ذلك هو مناقشة هذه القضايا مع زملائه، والعمل معهم لتطوير ممارستهم جميعاً بجهود تعاونية مشتركة.

ولابد من مواجهة كثير من الظواهر المتصلة بتدريس العلوم الإسلامية في الجامعات بجرأة وصراحة. فكثير من المدرسين في أقسام الشريعة ينظرون بعين الريبة والحذر إلى العلوم التربوية بوصفها علوماً علمانية وضعية مستوردة. وينظرون إلى نتائج البحوث التي تجري في كليات التربية وبخاصة البحوث الميدانية التي تجمع البيانات الإحصائية وتقوم بتحليلها للتوصل إلى نتائج تكون في الغالب معروفة سلفاً.

ويمكن أن نفهم موقف هؤلاء الأساتذة لأن كثيراً من المدرسين في أقسام التربية لم يتح لهم فرصة اختبار معرفتهم التربوية التي درسوها غالباً في سياق وضعي فبدت مقولاتها جافة خالية من روح الانتماء إلى الأطر الثقافية والفكرية لمجتمعاتهم وبدت أيضاً ضعيفة الصلة بالسياقات الاجتماعية المحلية. لم يتح لكثير من هؤلاء المدرسين في أقسام التربية فرصة النظر التحليلي الناقد لمعرفتهم التربوية ضمن الإطار الإسلامي، ويتردد بعض أساتذة التربية في المراحل المبكرة من عملهم في التعليم الجامعي في الاتجاه نحو منحى التأصيل الإسلامي في بحوثهم التربوية حتى لا تعد بحوثهم عند النظر في ترقيتهم خارج اختصاصهم، ويترددون

أيضاً لأن طبيعة الجهد المطلوب منهم في جهود التأصيل الإسلامي يفوق ما تعودوا عليه وما تتطلبه الدوريات التي تنظر في نشر هذه البحوث.

وحيث وجدت أقسام العلوم الشرعية نفسها مضطرة لتقديم دراسات عليا في مسائل تربوية استدعت مشاعر الشك والحذر وجود رقيب شرعي في لجان الإشراف على البحوث.*

إن النظرة السلبية التي يحملها مدرسو العلوم الشرعية تجاه العلوم التربوية ومدرسيها يقابلها نظرة سلبية مماثلة يحملها مدرسو العلوم التربوية نحو زملائهم في العلوم الشرعية وذلك فيما يتعلق بالعمل التربوي والبحث التربوي. فمدرسو العلوم الشرعية متهمون بأ م يجهلون طرق التدريس ومبادئ التعليم وإجراءات التقويم. إن البحث التربوي عندهم فغايتة تحقيق المخطوطات أو كتابة أطروحات متكررة حول "التعليم عند الزرنوجي" وابن جماعة، وابن الأزرق، وابن خلدون، وطه حسين وسيد قطب والمودودي والشعراوي ومحمد الغزالي وغيرهم من الأقدمين والمحدثين، حيث يتم فيها تصيد سطور من كتابات هؤلاء الأعلام لتوضع في سياقات ترتبط بالتعليم بصورة أو أخرى. ولكنها تظهر في النهاية أن هذا العلم موضوع الدراسة هو التربوي الذي يكاد لا ينافسه في تنظيره وممارسته التربوية غيره. وعلى هذا السياق ستجد أن ابن خلدون هو منشئ علم التربية تماماً كما وجده آخرون منشئ علم الاقتصاد ومنشئ علم الاجتماع، ومنشئ علم التاريخ، ومنشئ علم الحضارة والعمران وقاضي قضاة الفقه المالكي في مصر...الخ.

وإذا كنا نفهم بعض أسباب هذه المشاعر المتبادلة بين التربويين والشرعيين، فإنه لا عذر لأي من الفريقين، لا في ما يحمله فريق عن الفريق الآخر ولا فيما ينقصه من علم وخبرة ومهارة تلزم لإتقان عمله في التدريس الجامعي والبحث في قضاياه ضمن الإطار الإسلامي. ويشهد ميدان العلوم الشرعية كما يشهد ميدان العلوم التربوية على وجود مدرسين امتلكوا قدراً من تلك المتطلبات، الأمر الذي جعل جامعات كثيرة تتمنى لا تحظى بواحد منهم.

* يمكن ملاحظة مهمة الرقيب الشرعي على غلاف معظم الأطروحات المودعة في إحدى الجامعات العربية التي تمنح درجة الماجستير في "التربية في الإسلام" عندما تجد أحد أسماء المشرفين مذيلاً بعبارة "مشرف شرعي" واسم مشرف آخر مذيلاً بعبارة "مشرف تربوي!"

رابعاً: واقع البحث في قضايا التدريس الجامعي

البحث عن علاج للمصابين بمرض السكري أو لمنع الإصابة به هو بحث علمي في ميدان الطب، والبحث عن علاقة نسبة أرباح الشركات بسعر أسهمها في السوق المالية بحث علمي في ميدان الاقتصاد، والبحث عن حكم من يؤدي فريضة الحج وعليه دين بحث علمي في ميدان فقه العبادات، والبحث في طريقة تشكل مفاهيم الزمن عند الأطفال بحث في علم النفس، والبحث في أفضل طرق عرض مبحث الزكاة في الكتاب المدرسي للصف العاشر بحث علمي في ميدان التعليم المدرسي. والبحث عن أفضل طرق تدريس تخريج الحديث النبوي لطلاب السنة الثالثة في كلية الشريعة بحث علمي في ميدان التدريس الجامعي.

وهكذا فالبحث العلمي هو جهد يقوم به إنسان باحث بطريقة منظمة يهدف منه إلى الإجابة عن سؤال محدد يتعلق بموضوع البحث أو حل مشكلة أو تحسين مستوى العمل والممارسة. ويتضمن البحث عادة وصفاً دقيقاً كيفياً أو كمياً للظاهرة أو تفسيراً لسبب حدوثها على الوجه الذي تحدث فيه، وربما تتضمن أيضاً التنبؤ ببعض أوجه السلوك الذي تسلكه الظاهرة وبالتالي إمكانية التحكم في هذا السلوك في الاتجاه المرغوب.

ثمة حاجة إلى دراسة مسحية ترصد الدراسات والبحوث ذات العلاقة بتدريس الدراسات الإسلامية في الجامعات. يمكن لهذه الدراسة أن تقوم على تصنيف هذه الدراسات حسب معايير مختلفة. ولا يتوقع أن تكون هذه المهمة يسيرة لأنّ عملية الفهرسة والتوثيق لما يصدر من بحوث ودراسات في البلاد العربية عملية غير منظمة عبر البلاد وغير منتظمة في كل بلد. وعلى الباحث الذي يود أن يطلع على ما تم إنجازه من بحوث -في أي مجال من ا الات- أن يبذل جهداً كبيراً في الوصول إليها من مظا ا ومع أن ثمة جهات تقوم برصد الأطروحات الجامعية وتوثيقها في بعض البلدان فإن البحوث التي تنشر في الدوريات العلمية لا تجد من يتولى أمرها. ويمكن للمرء أن يستذكر في هذا المقام تجربة "الفهرست" المتعثرة في لبنان التي توقفت منذ عام 1989 وتحاول الآن استئناف العمل[31].

---

31 أصدرته شركة الفهرست للإنتاج الثقافي في بيروت وصدر منه 36 عدداً تغطي الفترة 1981 إلى 1989. لكن عدد المجلات التي كان يشملها الفهرست كان محدوداً ولا يغطي العدد الأكبر منها. وقد أعيد تنظيم=

ولاشك في أن قضية البحث العلمي في البلاد العربية-بوجه عام- لم تأخذ مكاناً لائقاً بما يتناسب مع مدى الحاجة إلى البحث في ضوء واقع الأمة والتحديات التي تواجهها؛ حيث يشير تقرير الأمم المتحدة عن التنمية البشرية في العالم العربي لعام 2002 بأن الدول العربية تقع ضمن أقل مستويات الإنفاق على البحث من بين دول العالم. فقد كانت نسبة الإنفاق على البحث العلمي في البلاد العربية عام 1999 أربعة في الالف 0.4% من مجمل ناتج النمو المحلي GPD، بالمقارنة مع 1.26% عام 1995 في كوبا و2.35% عام 1994 في إسرائيل و2.9% عام 1994 في اليابان.[32] كذلك فإن البحث العلمي في ميدان التربية ما يزال محدوداً ويتصف بكثير من السطحية و"الشكلانية" ويكاد أن يوصف بأنه "مهزلة."[33]

أما البحث في مجال التربية الإسلامية، فهو ميدان ناشئ لم تتضح معالمه وحدوده بعد، ويعاني العاملون فيه من نوعين من المشكلات؛ يتمثل النوع الأول في المشكلات الذاتية (الداخلية) التي تحول دون اتفاق هؤلاء العاملين على طبيعة الميدان وحدوده وخصائصه، ويتمثل النوع الثاني في المشكلات الخارجية التي ترفض الاعتراف ـذا الميدان وتحاصره، وتعيق تطوره. وفي ضوء المحددات السابقة فإنه ليس من المستغرب أن نجد صعوبة في تحديد البحوث التربوية ذات العلاقة بالدراسات الإسلامية في الجامعات.

لقد كانت مراجعة أدلّة بحوث الأطروحات الجامعية لهذا الغرض أيسر شأناً من مراجعة ما نشر في الدوريات العلمية. وفيما يأتي خلاصة لنتائج هذه المراجعة.

تصدر مكتبة الجامعة الأردنية في عمان -بوصفها مركز إيداع الرسائل الجامعية من جميع الجامعات العربية-دليلاً لما يصلها من رسائل، مرتين في السنة بعنوان "دليل الرسائل الجامعية"[34]. وقد تم الرجوع إلى أجزاء هذا الدليل الصادرة في الفترة 1994 إلى 2000. وفيما عدا الرسائل المودعة من الجامعات الأردنية التي سوف يشار إليها من وجه آخر، لم

=العمل مؤخراً وسط معوقات كثيرة وجرى حصر أكبر عدد ممكن من المجلات لأغراض فهرستها (مكالمة هاتفية مع مدير الشركة بتاريخ 2002/9/24).

32 United Nations Development Program. *Arab Human Development Report 2002.* New York: United Nations 2002. p 65.

33 نخلة، وهبة. **كي لا يتحول البحث التربوي إلى مهزلة**. مرجع سابق، ص 15.

34 مكتبة الجامعة الأردنية. **دليل الرسائل الجامعية**. عمان: الجامعة الأردنية.

يظهر في الدليل إلاّ رسالة ماجستير واحدة بعنوان تقويم أداء الطلاب والمعلمين المتخصصين في التربية الإسلامية ببرنامج التربية العملية في جامعة السلطان قابوس.

وتصدر مكتبة الأسد في سوريا قوائم بعناوين الأطروحات الجامعية التي نوقشت في الجامعات السورية التي ناقشها الطلبة السوريون في الخارج. وقد جرى الاطلاع على القائمة رقم (1) من هذه الأطروحات للفترة ما قبل 1987 والقائمة رقم (2) التي تضم الأطروحات المودعة في الفترة 1988-1993، والقائمة رقم (3) التي تضم الأطروحات المودعة في الفترة 1994-1995.

ولم يظهر أي عنوان في هذه القوائم بما يمكن أن يكون له علاقة بالبحث التربوي وتطبيقاته في الدراسات الإسلامية في الجامعات.[35]

وفي مصر أعد الباحث عبد الرحمن أحمد فراج "دليل الرسائل الجامعية في العلوم والدراسات الإسلامية" للفترة 1917-1990.[36] وقد ظهر فيه خمس دراسات لها صلة مباشرة أو غير مباشرة بالتعليم الديني الجامعي. وسوف يشار إلى هذه الدراسات لاحقاً لأ ا ظهرت في مؤلف آخر.

وفي المملكة العربية السعودية أصدر مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية دليلاً للرسائل الجامعية عام 1990 جرى تحديثه بطبعة ثانية عام 1994.[37] ولم يظهر فيه إلاّ ثلاث رسائل جامعية تتعلق الأولى بوضع معايير للبحث العلمي حول الأطروحات الجامعية في التربية الإسلامية، والثانية حول تقويم برنامج إعداد معلمي التربية الإسلامية في إحدى الجامعات السعودية، أما الثالثة فهي مقترحات حول تنظيم مادة دراسية تدرس ضمن برامج التربية الإسلامية في الجامعات.

وقد تمت مراجعة بعض الأدلة غير المنشورة للأطروحات الجامعية التي نوقشت في جامعات بعض البلدان العربية الأخرى ومنها المملكة المغربية والجمهورية العراقية، ولم

35 مكتبة الأسد. **الأطروحات الجامعية**. دمشق: منشورات مكتبة الأسد. 1993، 1997، 1999.

36 فراج، عبد الرحمن أحمد. **دليل الرسائل الجامعية في العلوم والدراسات الإسلامية**. القاهرة: دار القدس للبحوث والطباعة والنشر. 1995.

37 آل حسين، زيد بن عبد المحسن (محرر). **دليل الرسائل الجامعية في المملكة العربية السعودية**. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ط. 2 1994.

تظهر من بين عناوين هذه الأطروحات ما يبدو أن له علاقة بالبحث التربوي وتطبيقاته في الدراسات الإسلامية في الجامعات.

ولا نظن أن واقع البحث التربوي وتطبيقاته في الدراسات الإسلامية في الجامعات في البلدان الإسلامية غير العربية أحسن حالاً بكثير. وقد تيسر لنا الاطلاع على الرسائل الجامعية في الموضوعات الإسلامية في الجامعات التركية في الفترة 1982-1992. وظهرت رسالة واحدة ذات علاقة بالموضوع وعنوا ا: التربية الدينية في الجامعات التركية في العهد الجمهوري ورسائل الماجستير التي أعدت في كليات الإلهيات وتقويمها من الناحية التربوية[38].

إن الأدلة السابقة توثق الأطروحات الجامعية بعناوينها فقط، ولذلك فإن من المحتمل ألاّ يكشف العنوان بالضرورة عن علاقة البحث بالتعليم الجامعي في الموضوعات الإسلامية. ويعد ذلك من المحددات المهمة التي يجب أن تؤخذ بالاعتبار عند تعميم نتائج أي عملية مسحية لهذه العناوين أو الحكم عليها. ولتجنب هذا المحدد فقد أجرى المعهد العالمي للفكر الإسلامي رصيداً ببليوغرافيا للبحوث والدراسات الأردنية التي يمكن أن تقع في مجال التربية الإسلامية عام 1993، وشملت الأطروحات الجامعية والبحوث المنشورة في الدوريات العلمية والكتب التي أصدرتا دور النشر وحتى المقالات الصحفية في الجرائد وا لات الثقافية.[39] وقد تضمن هذا الرصد ملخصاً وافياً لهذه البحوث والمواد، يمكن من خلاله التأكيد من ا ال الذي يمكن تصنيف المواد فيه بشكل أكثر دقة.

وقد تم تحديث هذه المادة وإجراء دراسة تحليلية ببليوغرافية أكثر شمولاً للأطروحات الجامعية والبحوث المنشورة في الدراسات والكتب الصادرة عن دور النشر في الفترة 1995-2000.[40] وقد اشتمل الدليل على 338 مادة منها (24) بحثاً منشوراً في الدوريات، و(224) أطروحة جامعية و(90) كتاباً، مما يقع ضمن التربية الإسلامية. ومن مراجعة

---

38 الشاهين، شامل. **رسائل الماجستير والدكتوراه في الموضوعات الإسلامية في الجامعات التركية في الفترة 1982-1992**. استنبول: مركز مرمرة للدراسات والأبحاث العلمية، 2000م.

39 عبد الله، عبد الرحمن صالح (محرر). **دليل الباحثين إلى التربية الإسلامية في الأردن**. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1993.

40 الجلاد، ماجد زكي (محرر). **التربية الإسلامية في الأردن**. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 2000.

العناوين وملخصات المواد يتبين أن ثلاثة من البحوث المنشورة لها علاقة بالبحث التربوي وتطبيقاته في الدراسات الإسلامية في الجامعات نشر أحدها عضو هيئة تدريس متخصص في الدراسات الإسلامية وتتعلق باتجاهات طلبة إحدى الجامعات نحو مادة الثقافة الإسلامية، ونشر الثانية عضو هيئة تدريس متخصص في المناهج وتتعلق بالفضائل الخلقية الإسلامية وممارستها لدى طلبة إحدى الجامعات. ونشر الدراسة الثالثة عضو هيئة تدريس متخصص في علم النفس وأحد طلابه في هذا التخصص وتتعلق بتطوير مقياس للأمن النفسي في الإطار الإسلامي وقد تم استخراج معايير إحصائية للمقياس بعد تطبيقه على طلبة الجامعة. والبحث أساساً هو أطروحة ماجستير قدمها الطالب بإشراف عضو هيئة التدريس.

وقد كانت الأطروحات الجامعية في هذا الدليل التي لها علاقة بالتعليم الجامعي عشر أطروحات. تتعلق إحداها بطرق تدريس مادة الفكر العربي الإسلامي لدى طلبة كليات ا تمع، وتتعلق ثلاث دراسات منها بالقيم الإسلامية لدى طلبة الجامعات، وتتعلق دراستان بالدور التربوي الإسلامي للجامعة ولكلية الشريعة في ا تمع. وتتعلق دراستان بتصورات طلبة الجامعات لبعض المفاهيم الدينية وتتعلق إحدى الدراسات بأخلاقيات التعليم في ضوء التربية الإسلامية ومدى التزام أساتذة الجامعة وطلبتها ا. أما الدراسة الأخيرة فتتناول مفهوم الإدارة المدرسية في إطار التربية الإسلامية من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس في كلية التربية.

أما الكتب التي نشرتا دور النشر الأردنية مما يتصل بالجامعات وصنفت ضمن التربية الإسلامية فمجموعها سبعة كتب. اثنان منها (كل منهما في جزأين) هي كتب منهجية تتعلق بتدريس بعض مساقات التربية الإسلامية في الجامعة. واثنان منها هي أعمال مؤتمرين علميين حول تدريس العلوم الدينية في الجامعات. واثنان منها هما مجموعة مقالات حول مشكلات التعليم الجامعي بنظرة إسلامية. والأخير هو دليل لمستخلصات الرسائل الجامعية في التربية الإسلامية في الجامعات المصرية والسعودية، ومحتوى هذا الدليل هو مضمون الفقرة اللاحقة.

الدليل المشار إليه هو الدليل الذي نشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي مكتب الأردن وأشرف على إعداده د. عبد الرحمن النقيب[41]، ويشتمل على ما أمكن الوصول إليها من أطروحات تتعلق بالتربية الإسلامية في الجامعات المصرية والجامعات السعودية منذ إجازة أول رسالة حتى عام 1990. وتضمن (175) رسالة في الجامعات المصرية و(93) رسالة في الجامعات السعودية. ومن النظر في عناوين الرسائل وملخصاتا في هذا الدليل يمكن الإشارة إلى (13) رسالة من رسائل الجامعات المصرية بوصفها تتعلق بالتدريس الجامعي. وتتعلق أربع منها بتقويم دور الجامعات أو جامعة بعينها (الأزهر) أو كلية جامعية (دار العلوم بجامعة القاهرة)، (كلية البنات بجامعة عين شمس) في أداء بعض الأدوار المناطة ا سواءً في إعداد المعلمين أو تنمية الوعي الديني أو القيم الاجتماعية والدينية. وتتعلق دراستان منها بالقيم أو الاتجاهات أو الانتماء الديني لطلبة الجامعات. وتتعلق ثلاث دراسات منها بتحديد المشكلات التي يعاني منها طلبة الجامعات. والدراسة الأخيرة تقترح برنامجاً لإعداد معلمي التربية الإسلامية في كلية التربية.

أما الرسائل السعودية فكان منها ثلاث رسائل فقط ذات علاقة بالتدريس الجامعي سبقت الإشارة إلى واحدة منها ضمن ما ورد في دليل الرسائل الجامعية الصادرة عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في السعودية، والثانية دراسة ناقدة تحليلية لكتاب الأصول الفلسفية للتربية الذي يجري تدريسه لطلبة كليات التربية في الجامعة، والثالثة أقرب إلى الدراسات الاجتماعية منها إلى التربوية حيث تتعلق باستطلاع اتجاهات طلبة الجامعة نحو الزواج والعلاقة بالوالدين.

إن هذه الصورة التي يكشف عنها رصد البحوث والدراسات المتعلقة بجهود البحث في مسائل تتصل بعناصر التعليم الجامعي، ربما لا تكون دقيقة مائة في المائة، لكنها صورة صحيحة في مجملها ولو توافرت إمكانيات الرصد الشامل لكل ما صدر من بحوث فإ ا قد لا تغير كثيراً منها.

ونلاحظ في هذه الصورة أن الذي يغلب عليها بحوث طلبة الدراسات العليا وأغلبها لدرجة الماجستير حيث يكون الطالب الباحث متدرباً على أساسيات البحث وليس باحثاً

---

41 النقيب، عبد الرحمن. **دليل مستخلصات الرسائل الجامعية في التربية الإسلامية في الجامعات المصرية والسعودية،** عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1994.

متمرساً، ويندر فيها بحوث أعضاء هيئة التدريس، لأن هؤلاء عادة ينشغلون في إعداد البحوث التي تصلح للنشر بسهولة وتحسب لهم في الترقيات العلمية في الجامعات. ويغلب فيها أيضاً البحوث التي تجرى في كليات التربية حيث تتطلب برامجها للدراسات العليا إعداد هذه الدراسات لأغراض التخرج، وفي المقابل يندر فيها بحوث تدريس المواد الإسلامية في كليات الشريعة والدعوة وأصول الدين من فقه وأصول وتفسير ودعوة..وغيرها، سواءً ما يتعلق بتنظيم المادة التعليمية أو طريقة تدريسها أو تقويمها.

واقع البحث في التدريس الجامعي في السياق الغربي

في مقابل هذه الصورة عن البحوث المتعلقة بالتدريس الجامعي في العالم العربي والإسلامي، التي يصعب معها رسم ملامح واضحة لتفاصيل التعليم الجامعي لقلة البحوث ومحدودية البيانات التي تتضمنها البحوث المنشورة، يمكن رصد آلاف البحوث المنشورة باللغة الإنجليزية، ففي دراسة مسحية لبحوث التدريس الجامعي، أوردت الدراسة مراجعة لأكثر من ألف وأربعمائة بحث منشور باللغة الإنجليزية.[42] وقد شملت مصادر هذه البحوث دوريات البحث المتخصصة في التدريس الجامعي ودوريات البحث التربوي العامة، والكتب المنهجية الجامعية، وبحوث المؤتمرات المهنية، والسلاسل التي تصدرها الجمعيات المهنية المتخصصة بالتعليم الجامعي، والبحوث التي تنشر في شبكة الإنترنت. وقد صنفت البحوث الواردة في الدراسة المشار إليها في عدد من الفئات، شملت البحوث المتعلقة بما يأتي:

- القضايا والتوجهات الخاصة بالتدريس في الجامعات
- أساتذة الجامعات بوصفهم مدرسين
- طلبة الجامعات بوصفهم متعلّمين
- مضمون التدريس الجامعي ومناهجه

42

Menges, Robert & Austin, Ann. Teaching in Higher Education. *Handbook of Research on Teaching.* 4th. Ed. Edited by Virginia Richardson. Washington D.C.: American Educational Research Association. 2001, p.1122-1156

- بيئة التعليم والتعلم في الجامعات
- اتجاهات بحوث التدريس في الجامعات

وقد كشفت نتائج التحليل البعدي لكثير من الدراسات الواردة في الدراسة المسحية المشار إليها عن عدد من الملامح. فقد أظهرت هذه النتائج أن الظروف الحالية لم تعد مريحة لمدرسي الجامعات كما كانت سابقاً، وهم يعيشون في حالة من القلق وعدم الثقة بالمستقبل. وفي الوقت الذي كانت نسبة أعضاء هيئة التدريس في الجامعات الأمريكية الذين يعملون على أساس العمل الجزئي 28 في المائة عام 1970، ارتفع عددهم إلى 56 في المائة عام 1995. ولوحظ أن البحوث أخذت تعطي اهتماماً أكبر للمعرفة الخاصة بمهارات التدريس الجامعي، ووجدت هذه البحوث أن المدرسين لديهم معرفة قليلة بكيفية التعامل مع الطلبة الذين يجدون مشكلات في التعلّم. وأن معظم استراتيجيات التدريس الجامعي تتمحور حول المدرس، وأن المدرسين يبالغون في تحديد مقدار ما يتعلم طلا م.

كما تبين أن الأساتذة الجدد يميلون لإعطاء وقت أكبر للعمل في البحوث يصل إلى 30 في المائة من مجموع الوقت بالمقارنة مع الأساتذة الذين تزيد سنوات عملهم التعليمي عن سبع سنوات. وفي المتوسط كان الأساتذة في اية التسعينات يصرفون 20 في المائة من وقتهم لأغراض البحث العلمي، وهو أقل مما كانوا يخصصونه في الثمانينات.

وقد كان النمو المهني لأعضاء هيئة التدريس في الجامعات موضع اهتمام بحوث التعليم العالي خلال ربع القرن الماضي، ولقي عناية متزايدة خلال العقد الأخير. وقد تضمن هذا الاهتمام جوانب أكثر من غيرها، فمثلا ركزت كثير من البحوث على الطرق التي تفهم ا قضايا النمو المهني، والأساليب التي يتعلم فيها الأساتذة كيف يحسنون ممارسا م التعليمية، والطرق التي يقاس ا النمو المهني.[43]

وتبين نتائج أحدى الدراسات أن 70 في المائة من أعضاء هيئة التدريس يستعملون المحاضرة طريقة أساسية للتدريس في الجامعات على اختلاف مستويا ا، لكن التدريس في برامج الدراسات العليا يتضمن استعمال طريقة المناقشة والندوة بنسبة أكبر منها في البرامج

---

43 Ibid., p. 1130

الأخرى. وعند النظر إلى عامل الجنس لوحظ أن أعضاء هيئة التدريس الإناث يقضين 16 في المائة من أوقاتهن الجامعية في البحث في مقابل 27 في المائة في حالة الأساتذة الذكور من عينة الدراسة.[44]

وعند الجمع بين نتائج الدراسة التي أجريت عام 1987 لتحليل نتائج 43 دراسة حول العلاقة بين إنتاجية أساتذة الجامعات في التدريس الجامعي وإنتاجيتهم في البحوث، وذلك باستخدام تقنية التحليل البعدي[45] meta analysis لنتائج البحوث، ونتائج دراسة أخرى أجريت عام 1996 لتحليل نتائج 58 دراسة حول الموضوع نفسه وبالتقنية نفسها، تبين أنه لا يوجد أي ارتباط إيجابي خلافاً لما هو متوقع وشائع، فقد فشلت البحوث الميدانية في اكتشاف أية علاقة من هذا النوع لا في رؤية المدرسين أنفسهم ولا في رؤية الجهات الإدراية في الجامعات، لا في قياس نتائج التدريس ونتائج البحث ولا في دراسات العلاقة بين العائد المالي والإنتاجية، وعليه يعتقد الباحثان اللذان قاما بعملية التحليل "بأنه حان الوقت لعمل بحوث عن السبب في بقاء الاعتقاد بأن البحث بمقياس عدد البحوث التي ينشرها الأساتذة تقوي أو تزيد بالضرورة من فاعلية التدريس الجامعي. ويريان أنه ما دامت هذه "الخرافة" باقية فإنها تفرض على كثير من الأساتذة أن يعملوا بصورة مخالفة لرسالة التدريس في جامعاتهم."[46]

وقد أجري العديد من البحوث حول قضايا النمو المهني لأساتذة الجامعات، وتعددت الطرق التي بواسطتها يتم قياس هذا النمو وتقويمه. ولوحظ أن ثمة طريقتان رئيستان لتمييز خبرات التدريس وملاحظتها، الأولى هي التأهيل عن طريق الإعداد والتدريب في برامج

---

44 Finderlstein, M.J., Seal, R.K. & Schuster, J. H. *The new Academic Generation: A Profession in Transition*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.

45 التحليل البعدي المقصود هنا هو نوع من البحوث التي تحلل (أو تركب) نتائج البحوث السابقة التي أجراها باحثون متعددون بطريقة مستقلة في موضوع معين، بهدف معرفة اتجاهات نتائج هذه البحوث السابقة بطريقة تتكامل فيها هذه النتائج في نتائج عامة موحدة، وتستخدم أحياناً بوصفها منهجية في مراجعة الدراسات السابقة. انظر في هذا الشأن:
McMillan, James and Schumacher, Sally. *Research in Education: A Conceptual Introduction*. 2nd Ed. Glenview, Ill. 1989, p. 145-146.

46 Menges and Austin, Op Cit. p. 1129

تنظمها مراكز تدريب متخصصة، والثانية هي بناء ما يسمى ملفات الإنجاز المتميزة portfolios. وكلاهما شأنان حديثان في التعليم الجامعي، وإذا كانت طرق التأهيل والتدريب مألوفة ومعروفة في الأوساط الجامعية منذ الستينات وانتشرت على نطاق واسع في الثمانينات، فإن ملف الإنجاز لا يزال مفهوماً حديثاً، ومهمته توثيق مستوى الإنجاز الأكاديمي وقيمة الممارسة التدريسية ونماذج من المواقف والخبرات والأعمال المتميزة التي يختار الأستاذ الجامعي تضمينها في ملف أو حقيبة أنجازه. لكن مدى فعالية برامج التدريب أو بناء ملفات الإنجاز في تحسين الممارسات التدريسية، لا يزال موضع النظر، فقد اعتاد ا تمع الجامعي على أعراف تحولت إلى قواعد وترسخت من خلال الممارسة، وإلى أن يمر وقت كاف على استعمال برامج التدريب وملفات الأنجاز وتتراكم خلالها الممارسات بما يكفي لإنشاء أعراف وقواعد جديدة سيبقى مستوى التدريس الجامعي مفتوحاً لاستمرار صور القصور الحالي والعجز عن تطوير الخبرات المتميزة وبناء مواصفات معيارية لهذه المهنة وتحديد هويتها.[47]

ومن التوصيات المهمة التي قدمتها بحوث التدريس في الجامعات التأكيد على أن الاعتراف بقيمة البحث وتقديره يجب أن لا يتوقف عند بحوث اكتشاف المعرفة فحسب، بل يجب أن يتضمن أيضاً الأعمال التي تدور حول بناء جسور التكامل والارتباط بين المعرفة وتطبيقاتا، وطريقة صياغتها وعرضها في الكتب المنهجية، وطريقة تدريسها.[48]

وبعد مراجعة مئات البحوث وبعضها تحليل لعشرات البحوث الأخرى التي تغطي جوانب عديدة من بيئة التعليم الجامعي لاحظ Manges and Austin أن ثمة جوانب عديدة لا يزال ينقصها الفهم النظري والمعرفة الميدانية[49] ومنها مثلاً:

47

Taylor, Peter. *Making Sense of Academic Life: Academics, Universities and Change*. Buckingham,UK: Open University Press and Society for Research into Higher Education, 1999, p. 123-126

48

Rice, R.E. *Making a Place for a New American Scholar*. Report No. FROIWP, Washington, D.C.: American Association for Higher Education. 1996.

49

Menges and Austin, Op Cit. p. 1147

- ما العلاقة بين السلوك والمقصد، أي كيف يفكر الأستاذ الجامعي في عمله وكيف يقيم نتائج عمله في ضوء ما قصد إليه؟
- كيف يتعلم أعضاء هيئة التدريس وتنمو خبراتهم التدريسية بمرور الوقت؟
- ما العوامل والآليات الكامنة وراء العلاقة بين أشكال محددة من سلوك الأساتذة وتعلم الطلبة؟
- كيف يتخذ الطلبة قراراتهم حول تقييم موادهم وأساتذتهم وممارساتهم الدراسية؟

وقد يكون من المناسب إجراء درسات في البيئات العربية والإسلامية لمعرفة طبيعة العلاقة بين الإنتاجية في التدريس كما تقاس بمقياس ما من المقاييس، والإنتاجية في البحوث كما تقاس بعدد البحوث التي يتم نشرها. لكن الذي يستدعي الانتباه إليه في تفسير نتائج الدراسات المشار إليها أو في أية دراسات عربية مقترحة هو طبيعة البحوث الذي يجريها أساتذة الجامعات وموضوعاتها، إذ من المعروف أن الأساتذة يجرون بحوثاً في قضايا التخصص الدقيق، وكثير من موضوعات هذه البحوث لا علاقة لها بقضايا التدريس الجامعي.

وسيكون من المفيد دراسة الارتباط بين فعالية البحث وفعالية التدريس عندما تكون القضايا البحثية هي قضايا التدريس نفسها. ففي حالة أساتذة كلية الشريعة مثلاً يكون النظر إلى البحوث التي يجريها الأساتذة في موضوعات متخصصة من العقيدة عند الأشاعرة والمعتزلة مثلاً أو قضايا علل الحديث النبوي الشريف أو تفاصيل مناهج المفسرين وغير ذلك من عناصر محتوى المواد الدراسية، وذلك من حيث العلاقة الارتباطية بين هذه البحوث والفعالية التدريسية، في مقابل النظر إلى البحوث التي يمكن أن يجريها الأساتذة أنفسهم حول قضايا التدريس الجامعي لهذه المواد، وذلك فيما يتعلق مثلاً بطرق تنظيم المادة أو أنماط الممارسات التدريسية، أو مستوى تعلم الطلبة للمفاهيم ومهارات التفكير والممارسة التي يستهدفها تدريس هذه الموضوعات، ومدى انعكاس القدرات البحثية وعدد البحوث التي ينجزها الأساتذة من هذا النوع بصورة إيجابية على فعاليتهم التدريسية عندما يدرسون هذه المواد لطلبتهم.

وإذا كان البحث العلمي الذي يقوم به الأساتذة لا يؤدي بالضرورة إلى تحسين ممارساتهم التعليمية فهذا لا يعني بالضرورة القول بأنه لا حاجة إلى إجراء البحوث، لأن إجراء البحوث وظيفة أساسية تتعلق بتقدم المعرفة، فإذا كان التعليم الجامعي في الجزء الأكبر منه هو نقل المعرفة الناجزة التي تعد نتاجاً محسوماً ضمن النموذج المعرفي السائد، فإن البحث عادة هو جهد في الحدود النهائية لهذه المعرفة حول قضايا لا تزال غير نهائية لاختبارها وإيجاد الأدلة التي تؤكّدها أو تعدلها أو تنفيها، ولاكتساب معارف جديدة أو تطوير تطبيقات جديدة لهذه المعارف وغير ذلك من أهداف البحث العلمي في جميع الميادين المعرفية.

خاتمة

كان محور هذه الدراسة هو البحث التربوي في قضايا تدريس العلوم الإسلامية في الجامعات. وقد تبين لنا أن هذا الموضوع يفتقد الاهتمام الذي يستحقه من الإدارات الجامعية والأساتذة على حد سواء. وقد تكون هذه الظاهرة جزءاً من واقع البحث العلمي في المجتمعات الإسلامية، وهو واقع لا يبعث على الرضا؛ وإذا كان البحث في التخصصات العلمية الإسلامية ليس موضع جدل بين الأطراف المعنية، حول ضرورته وحول ممارسته، فإنه مع ذلك موضع نظر من حيث نوعيته ودوره في دفع حدود المعرفة وتوسيعها، ومن حيث عجزه عن مساعدة المجتمعات الإسلامية المعاصرة على تجاوز عقبات الفوضى الفكرية والثقافية وآثار التخلف والتبعية.

وقد تبين لنا أن مفهوم البحث في التفكير الإسلامي بصورة عامة، مفهوم أصيل، فهو جزء من سعي الإنسان للفهم وللتفاعل بين وحي الله وعِلْمِه الذي يتفضل به على خلقه، وخَلْقِ الله في آفاق الكون والأنفس والمجتمعات. وهذا السعي يتم بوعيٍ وقصد وفقَ إجراءات وأخلاقيات. أما مفهوم المنهجية، فإنه يتجاوز مواصفات المناهج البحثية الخاصة بما تتضمنه من إجراءات وخطوات وأدوات تستخدم بما يتلاءم مع طبيعة موضوع البحث، إلى مجموعة المبادئ التي تحكم اختيار المناهج البحثية والنواظم الفكرية التي يتم استمدادها من الرؤية الكونية.

وتشغل قضايا البحث العلمي موقعاً مهماً في وظائف الأستاذ الجامعي، فهو يقوم بإجراء البحوث ولا ينال الترقية الأكاديمية بدو ا، ولكن قلما تتناول هذه البحوث قضايا التدريس الفعلي في حالة المتخصصين بالعلوم الإسلامية، وقلما تتوافر الخبرات اللازمة لديهم لإجراء هذه البحوث، وإذا أجريت فإ ا قد لا تعد من بحوث التخصص، التي تحتسب لأغراض الترقية.

إن البحث التربوي في مجال العلوم الإسلامية في الجامعات قضية تم مدرسي العلوم الإسلامية عندما يضطرون إلى إجراء بحوث في مجالات تدريسهم وتم مدرسي العلوم التربوية عندما يختارون مجال العلوم الإسلامية ميداناً لبحوثهم. والصورة المثلى للبحوث التربوية الجيدة في هذا الحالات هي تكوين الفريق البحثي الذي يضم فئتي المدرسين معاً. والجانب الإيجابي هنا لا يتمثل في استكمال متطلبات الخبرة اللازمة لنجاح البحث فحسب، وإنما يتجاوز ذلك إلى تبادل الخبرة بين أعضاء الفريق بحيث يستطيع المدرس من مجالي التخصص بعد أمد من التعاون في مشروعات بحثية أن يطور في مهاراته ويبدع في تصميماته البحثية، وهو على بينة من أمره.

إنّ تشجيع مدرس العلوم الشرعية على إجراء البحوث التربوية يتطلب أيضاً أن تنظر جهات اعتماد أسس الترقية على اعتبار البحوث التربوية التي تتعلق بتدريس مادة اختصاص المدرس في الجامعة ضمن البحوث المقبولة لأغراض الترقية. وكم يكون جميلاً أن تشترط لجان الترقية وجود بحث واحد على الأقل من هذا النوع ضمن البحوث المطلوبة من كل مدرس، وأجمل منه أن تكون نتائج هذه البحوث موضوعات لمناقشات الأساتذة في اجتماعات الأقسام المتخصصة.

وبدلاً من أن تستخلص هذه الدراسة في ختامها عدداً من النتائج فإنها -على غير المألوف- تتقدم بثلاث فرضيات:

الأولى: إنّ واقع التدريس في أقسام العلوم الإسلامية المتخصصة وكذلك برامج الدراسات الإسلامية المتنوعة، يتسع إلى كثير من إمكانيات التطوير والتحسين، وإنّ البحوث التي يمكن أن يجريها الأساتذة حول قضايا التدريس ضرورية لتقديم بيانات وافية عن واقع التدريس، ومن ثم تحديد الإجراءات التي يمكن اقتراحها لتحسين هذا الواقع؛

والثانية: إن بحوث قضايا التدريس ستنعكس إيجاباً على تفاعل المدرسين مع هذه القضايا وإنشغالهم ا بصورة أكثر مما لو لم انصرفت كل جهودهم البحثية على قضايا التخصص؛

والثالثة: إن تنفيذ عدد من البحوث في قضايا التدريس في كل عام في أقسام العلوم الإسلامية سوف يتيح ا ال لأعضاء هيئة التدريس في هذه الأقسام لإدارة مناقشات حول نتائج هذه البحوث وكيفية توظيفها في تحسين واقع التدريس.

مثل هذه الفرضيات تحتاج إلى اختبار، ولعل بعض البحوث التربوية أن يتم التخطيط لها لاختبارها، وإذا أحسن التخطيط لهذه البحوث فإ ا في الغالب ستكون مفيدة على أية حال. والله أعلم.

قراءة في بنية فقه الأقليات

إسماعيل الحسني*

مقدمة

الحق أن فقه الأقليات مرتسم في الأرض وما يطرح في وجودها ا تمعي من أسئلة، وفي المنطلقات والضوابط التي تحكم منهجية الفقيه المفتي في شؤون الأقليات المختلفة. ذلك ما يمكننا استخلاصه من مساهمة الباحث الجليل الدكتور طه العلواني في بحثه[1]: مدخل إلى فقه الأقليات. ويحسن بنا قبل معالجة العناصر المكونة لبنية فقه الأقليات، أن نوضح ما نعنيه ذا المصطلح.

القلة ضد الكثرة والقليل دون الكثير والتقليل ضد التكثير وأقلية جمعها أقليات من قل عددهم من غيرهم، عكسها أكثرية. كلها معاني تدل عليها مادة ق.ل.ل. في اللغة العربية[2] لتنتظم في معنى واحد، وهو ضد الكثرة. والأقليات في الاصطلاح القانوني والسياسي والدبلوماسي الحديث والمعاصر[3] الجماعات التي تربط بين أفرادها روابط متعددة

---

* دكتوراه في مقاصد الشريعة وأصول الفقه من جامعة محمد الخامس 2001م، أستاذ أصول الفقه في كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب.

1 العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات،** بحث غير منشور لكن صورة مختصرة منه سبق نشرها في **إسلامية المعرفة،** العدد 19، شتاء 1999، ص9-29، ثم قام الباحث بإعداد نسخة منقحة ومزيدة وقد صدرت ترجمتها إلى الإنجليزية حديثاً ضمن إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة Occasional Paper #10.

2 الفيومي، أحمد بن محمد. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير،** مصر: مكتبة الحلبي، 1929، ج2، ص198، والكندي، أبو البقاء، دمشق: مؤسسة الرسالة، 1992، ص 159، 308، 313. وأيضاً **المعجم العربي الأساسي للناطقين بالعربية ومتعلميها،** المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1989، مادة ق.ل.ل.، ص 1005

3 عطية الله، أحمد. **القاموس السياسي،** القاهرة: دار النهضة العربية، ص 96، وأيضاً غار، إبراهيم، وبدوي، زكي، وشلالا، يوسف. **القاموس القانوني،** مكتبة لبنان، 1983، مادة أقلية،Minoritiesاهتمت كثير من المعاهدات الدولية بعد الحرب العالمية الأولى بحماية الأقليات كما كانت مسألة الأقليات من=

كالدين واللغة والعرق أو العنصر. تشكل كل جماعة من الجماعات مجموعة من رعايا دولة ما تنتمي من حيث اللغة أو الجنس أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه أكثرية السكان. إن الأقليات المسلمة أو الإسلامية اصطلاح يعنى الجماعة المسلمة أو الإسلامية التي تشكل من حيث العدد[4] أقلية بجانب الأكثرية من سكان الدولة الحديثة والمعاصرة.

أما فقه الأقليات المسلمة فنعني به الحقل المعرفي الذي ينتظم مناحي تفكير الفقيه المفتي في شؤون الأقليات المسلمة وفيما يطرحه وجودها ا تمعي من حوادث ونوازل مختلفة.

الحق أننا في فقه الأقليات المسلمة إزاء فقه خاص، لأن الفقيه المفتي يعالج نوعاً خاصاً من الأسئلة التي يطفح ا الوجود ا تمعي في البلاد غير الإسلامية. ومنشأ الخصوصية راجع إلى طبيعة الأرض التي يتأطر من خلالها الفضاء ا تمعي. يعنى هذا بحسب تقديرنا أن بناء فقه الأقليات متوقف أولاً وقبل كل شيء على موقف واضح ومحدد من الأرض التي تتولد في سياقها ا تمعي جملة الإشكالات والقضايا التي يطلب من الفقيه الاستدلال على أحكامها الشرعية العملية.

أولاً: الأرض

أثار فقهاء الإسلام مسألة شرعية إقامة المسلمين بين ظهراني غيرهم ممن تكون لهم السيادة على الأرض، وتكون لهم الغلبة في تطبيق القوانين والأحكام. تناولوا ذلك من خلال باب التجارة إلى أرض الحرب، وحددوا دور الإمام في الدخول إليها وكيفية معاملات المسلمين مع أهلها سواء في وقت السلم والهدنة أو في زمن الحرب والمقاتلة.[5]

=المشاكل التي واجهت عصبة الأمم، لنتذكر النقاش الحاد عام 1928 بين اشتريزمان وزير خارجية ألمانيا وزالسكي وزير خارجية بولندا التي ضمت إليها مناطق تسكنها أغلبية ألمانية.

[4] محمد، جمال الدين. "الأقليات الإسلامية: المشكلات الثقافية والاجتماعية"، بحث ألقي في **الندوة العالمية للشباب الإسلامي**، ج1، ص46، الحق أن المعيار العددي معيار ناجح في تحديد ما يطلق عليه أقلية إسلامية، والمعايير الأخرى قابلة للرد والمناقشة كرئاسة الدولة والنص في الدستور على أن الدولة ليس لها دين معين.

[5] ينظر على سبيل المثال: الكاساني، علاء الدين بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1996، ج7، ص195، وابن رشد (الجد). **مقدمات ابن رشد**، بيروت: دار صادر، د.ت.، ج2، ص612.

والمستخلص من معالجتهم لهذه المسألة أن الأصل بقاء المسلمين في أوطانهم إذا لم يفتنوا في دينهم ووجوب المسارعة إلى الالتحاق بها، ولا يجوز لأحد من المسلمين دخول دار الشرك لتجارة ولا لغيرها[6] إلا لمفاداة مسلم، بل إن دخوله لغير هذا السبب جرحة تسقط شهادته، كما قال سحنون.[7]

ندرك، انطلاقاً من هذا المعطى الفقهي، ما ذهب إليه بعض سلاطين المسلمين، وهو السلطان المولى سليمان من منع المسلمين في المغرب الأقصى من التجارة بأرض العدو والإقامة فيها –لئلا يؤدي ذلك إلى تعشير ما بأيديهم أو المشاجرة مع الأوربيين النصاري. وفي هذا السياق منع معظم الفقهاء[8] المغاربة في عهده من السفر إلى أوربا، سواء للتجارة أو للإقامة، لأنها في تقديرهم دار حرب وليس للمسلمين فيها أمان.

ذلك معطى نستخلصه، نعم لا شك فيه. لكن ما القول فيما يستدعيه، بل ويفرضه العصر والوقت الحاضر من وجود المسلمين في ديار غيرهم وتستوجبه الضرورات الوقتية، أولاً ضرورات الدعوة إلى الدين الإسلامي وتعريف وتفهيم سائر البشر بعقائده وأخلاقه، وبأحكامه ومقاصده، وثانياً ضرورات الوجود الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي للمسلمين وللفئات التي أسلمت في أراضي غير المسلمين؟

نطرح هذا السؤال، ونحن نذكر القارئ مرة أخرى بما ذهب إليه فريق من الفقهاء[9] في أحكام الإقامة بين ظهراني غير المسلمين، حتى ولو أمن المسلمون في أرضهم الفتنة في دينهم وأنفسهم وأموالهم وأعراضهم.

---

6 ابن القيم. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، بيروت: دار الفكر، د.ت.، ج3، ص165، من ذلك السفر بالقرآن إلى أرض العدو لأنه ذريعة إلى أن تناله أيدي العدو.

7 ابن رشد. **مقدمات ابن رشد**، مرجع سابق، ج2، ص613، والشوكاني، محمد وبن علي. **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، بيروت: دار الفكر للطباعة، د.ت.، ج8، ص177، يراجع في شأن الأحاديث التي يفيد ظاهرها تحريم مساكنة الكفار.

8 الناصري، أحمد. **الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى**، الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954، ج8، ص169

9 ظاهر المدونة في كتاب **التجارة إلى الأرض الحربية والعتبية**، أن المقام في مثل ذلك، كما هو ظاهر قول مالك مكروه كراهة شديدة، لأنه تجري عليه أحكام غير المسلمين، ابن رشد. **مقدمات ابن رشد**، مرجع سابق، ج2، ص613. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ج5، ص179، وأيضاً الكاساني، علاء الدين بن سمعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مرجع سابق، **ج**7، ص195.

يبدو أن هذا منطبق على المسلمين المقيمين في الوقت الحاضر ببلدان أوربا وأمريكا.[10] فلئن تحقق لديهم "الأمن" في الدين فإن أحكام غيرهم وقوانينه تجري عليهم، وذلك إذا عرض لأحدهم حادث مع واحد من أهل بلد الإقامة. والحق أن وجود المسلمين في ديار غيرهم لا يرتسم فحسب في صورة الوجود المستمر –تارة يقدر بعض أهله على الانحياز والاندماج في ديار المسلمين، وتارة أخرى لا يقدر أهله على ذلك لظروف وعوامل مختلفة- بل يرتسم أيضاً في صورة الوجود المؤقت أو العارض، كما هو حال الدعاة والسفراء والتجار والمعارضين للأنظمة الحاكمة. في الصورتين قد يكون الجميع مستأمناً على الدين والأنفس والأعراض والأموال، هل نستمر بالقول، إن أرض إقامتهم أرض كفر وحرب مما يلزم عنه بعض خصوصية الأحكام الشرعية للحوادث الواقعة في هذه الأرض؟[11] أم نضع هذا القول في محل نظر ومراجعة؟ ذلك ما نذهب إليه، لأن أرض الإسلام كما قال العلواني "هي كل أرض يأمن فيها المسلم على دينه حتى ولو عاش ضمن أكثرية غير مسلمة، ودار الكفر هي كل أرض لا يأمن فيها المؤمن على دينه، حتى ولو انتمى جميع أهلها إلى عقيدة الإسلام وأهله."[12]

معيار نسبة الأرض إلى الإسلام أو الكفر ليس هو عين الإسلام ولا عين الكفر، المعيار معيار اجتماعي بالدرجة الأولى ويتمثل في مدى انتشار الأمان وانقطاع الخوف[13] فإذا قدر

---

10 العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، يعرض العلواني لصور متعددة من وجود المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية منها مرشدون دينيون في وزارة الدفاع الأمريكية وقضاة مسلمون وسفراء وموظفون رسميون، مدنيون وعسكريون.

11 الخن، مصطفى سعيد. **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، ط5، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989، ص 227، من ذلك ما ذهب إليه الحنفية من عدم إقامة الحد على من زنى في دار الحرب "لأن المقصود هو الانزجار وولاية الإمام منقطعة المبتدي فيعرى الوجوب عن الفائدة."

12 العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص51 و63. كرس الباحث هذا الرأي بما ذهب إليه الرازي في تفسيره، فالدار إما دار دعوة بدلاً من دار الحرب، أو دار إجابة بدلاً من دار الإسلام، والأمة إما أمة الإجابة، وهم المسلمون الذين أقروا برسالة ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم، أو أمة الدعوة، وهم أمة غير المسلمين. ينظر المرجع السابق، ص 64. الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير**، ط2، طهران: دار الكتب العلمية، ج8، ص179، وأيضاً العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الهادي، 2001، ص 56-57.

13 هذا ما ذهب إليه كل من أبي يوسف وابن الحسن، محمد، الأمان عندهما "إن كان للمسلمين على الإطلاق والخوف للكفرة على الإطلاق فهي دار الإسلام، وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق، والخوف للمسلمين على الإطلاق فهي دار كفر، والأحكام مبنية على الأمان والخوف"، **بدائع الصنائع**، ج7،=

المسلم على إظهار الدين الإسلامي في بلد من بلاد الكفر فقد تحول البلد، انطلاقاً من هذا المعنى الاجتماعي إلى دار الإسلام، الإقامة فيها، كما ينقل ابن حدر عن الماوردي "أفضل من الرحلة منها لما يترجى من دخول غيره في الإسلام."[14] قد يقال إن أوربا وأمريكا ما زالا دار الحرب لا تجوز التجارة ولا الإقامة فيها بسبب ما ينشأ عن التعامل مع أهلها من المفاسد، ذلك أن كثرة مخالطتهم تقتضي دخول كنائسهم وديارهم ومشاهدة مناكرهم[15]، وفي ذلك ما فيه من تأثر بنظام قيمهم الدينية وبأنماط وجودهم ا تمعية. قد يقال هذا لكن يقال أيضاً إن أوربا ليست دار حرب لأن حكام المسلمين عقدوا معها المعاهدات وتحقق أمن المسلمين فيها على دينهم وأموالهم وأعراضهم.[16]

وفي الماضي كان منطق القوة هو المنطق الوحيد المسيطر على العلاقات بين البلدان، بما فيها البلدان الإسلامية الجميع يعتبر ديار الغرب، دار الحرب، يجوز غزوها وفتحها بقدر ما تسمح به الظروف. وبمقدار ما توفر من الإمكانات العسكرية على مواصلة الزحف والفتح والحرب. أما في الوقت الحاضر فيوجد إلى جانب هذا المنطق، منطق القانون الدولي والعلاقات الدولية، وذلك ما يستوجب من الفقيه المفتي في شؤون الأقليات التعامل النقدي الحذر مع التقسيم الفقهي الموروث للأرض، والاستيعاب الواعي لمقتضيات القانون الدولي ومستلزمات العلاقات الدولية[17] وما تحتمه على كل دولة من حماية رعايا الدول الأخرى

=ص194، وذهب معظم الفقهاء إلى أن الأرض دائماً تضاف إلى الإسلام إذا طبقت فيها أحكامه، كما تضاف إلى الكفر إذا طبقت فيها أحكامه، لذا إن أرض الحرب هي الأرض التي تكون في حالة حرب واقعة أو متوقعة مع دار الإسلام، وهذا هو حال أراضي الكفر لأنها كما قال القاضي أبو يعلي: "كل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الإسلام." حماد، نزيه. **معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص46

14 العسقلاني، ابن حجر. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، دار الفكر للطباعة والنشر، د.ت.، ج7، ص 229

15 يراجع للتوسع البلغيتي، أحمد (ت 1930م). **بيان الخسارة في بضاعة من حط من مقام التجارة**، الرباط، مخطوط في الخزانة العامة تحت رقم 233، ص94-95

16 الحجوي، محمد بن الحسن. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، بيروت: دار التراث، د.ت.، مج 2، ص 376

17 Samouhi Fawa El addoln. **A Dictionary of Diplomacy: International Affairs,** Beirut: Libraire du Liban, 1974, p. 267

المقيمين على أرضها ومعاملتهم بنفس معاملة الرعايا الأصليين إلا في بعض الأمور الخاصة التي تتطلب حقوق المواطنة التميز فيها.

صفوة القول أن الصور الحديثة لوجود المسلمين في ديار غيرهم لا يتأتى للفقيه استنباط أحكام نوازلها انطلاقاً من اعتبار فقهي يرى أ ا دار كفر أو حرب للمقيم فيها أعذار أو أحكام خاصة. الحاجة ماسة وضرورية لمواجهة هذا الاعتبار وتبين حدوده، بل والتعالي عليه بالانطلاق من اعتبارات أخرى تستمد مرجعيتها من روح الإسلام ومقاصده. وتستند حجيتها إلى وعي كامل بالتغايرات الحاصلة في عالم اليوم. إن الأرض التي يوجد عليها البشر ميراث مستقبلي للصالحين منهم[18]، ولا تستقيم حياة المسلمين بالاقتصار على التقوقع داخل طرف منها، يحكمونه وتكون لهم فيه الغلبة والسيادة، وإلا لما كانت دعوة مستمرة إلى دينهم ولا تأتي أو يتأتى لهم اتصال بغيرهم عن طريق التجارة والبعثات الدبلوماسية والعلمية. ولا يمكن لأي دار مهما اتسعت حدودها الجغرافية ومهما امتدت سياد ا وسلطا ا السياسية أن تحد الإسلام، فهو إذ تروم عقيدته فضلاً عن عقائده وأخلاقياته ومقاصده تحرير الناس من كل استعباد[19]، فلكي تظل الوحدانية في الألوهية وليكرس الاختلاف في الممارسة البشرية أو ليرسخ بحسب تعبير الجابري "الإيمان بأن كل شيء بعد الله متعدد ويجب أن يقوم على التعدد."[20]

والتمكين للحرية كأعظم مقصد من مقاصد الإسلام لا يستساغ منطقياً أن تحده حدود جغرافية أو سياسية لهذا البلد أو ذاك من البلاد المنتمية عقائدياً وحضارياً إلى الإسلام. إنه مقصد شامل لكل الأرض التي استخلف فيها الإنسان، والحق أن وجود

---

[18] قال تعالى: ﴿أن الأرض يرثُها عِبادِي الصالِحون﴾ (الأنبياء: 105)، وقال أيضاً: ﴿وعد الله الذين آمنُوا مِنكُم وعمِلُوا الصالِحاتِ ليستَخلِفَنهم فِي الأرضِ كما استَخلَفَ الذين مِن قبلِهم وليمكنَن لهم دِينَهم الذِي ارتَضى لهم وليبدلَنهم من بعدِ خَوفِهم أمنًا﴾ (النور: 55).

[19] لخص ربعي بن عامر رسالة الإسلام أمام كسرى في إخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله. ليس القصد من أحكام الجهاد والقتال إخضاع الأوطان عسكرياً وسياسياً للمسلمين، بل القصد هو نشر مبادئ الدين الإسلامي وأحكامه دون إكراه أو تسلط حتى يتحقق اعتبار أحوال الدين عند الناس بالمصالح الأخروية. فليس المقصود من نظام الحكم في الإسلام تحقيق المصالح الدنيوية المحضة بل تحقيق المصالح الدنيوية الراجعة إلى المصالح الأخروية. لذا كانت الخلافة كما يقول ابن خلدون: "خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا، فافهم ذلك." **المقدمة**، ص 211.

[20] الجابري، محمد عابد. **وجهة نظر**، البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992، ص 134.

المسلمين في الأراضي المختلفة لم يترسخ بمجرد الغزو والفتح لأن التاريخ الوقائعي شاهد على ما كان للهجرات القسرية والاختيارية التي قام ا المسلمون من دور في التمكين لهذا الوجود، بلغ حد قيام الممالك والإمارات والسلطنات سواء في الأندلس أو في غيرها من بلدان دول آسيا وإفريقيا.[21]

ينسجم هذا الطرح للدار أو للأرض في الإسلام مع عنصر أساسي من عناصر المنظور النقدي في الإسلام.[22] يتعلق الأمر في نظرنا بعنصر التفاعل الإيجابي مع الوسط الذي نحيا فيه. لا يتسق منطق الإيمان بالله إلا إذا اقترن بالعمل الصالح، والعمل الصالح هو إنشاء وإبداع، وإعمار وتغيير، وتطوير وتنمية. ذلك هو ديدن المسلم في كل أرض، وذلك أيضاً هو مناط تكليفه الذي ينفى عنه كل نوع من أنواع السلبية والعجز.

إن المسلم إنسان يتفاعل تفاعلاً إيجابياً مع الواقع، لا بمعنى الوقوع فيما يحمله من ظلم وبغي، ولا بمعنى التسليم بما قد يؤدي الانخراط في مكوناته وتنظيماته من مذلة وهوان، بل بمعنى الجهد والاجتهاد في التعامل مع معطيات الواقع من أجل تحويلها إلى ممكنات تخدم مقاصدنا في الإصلاح والصلاح. والحق أن التشبع المستمر بعنصر التفاعل الإيجابي، خاصة من لدن أفراد الأقليات المسلمة، يحررهم من الاستسلام لآلام واقعهم ومن الركون إلى الانطواء على أنفسهم، كما ينقلهم التفاعل مع وسطهم إلى الوسطية والتوسط لأن منطق الانسحاب والتقوقع على الذات يعمي المرء ويحجب عنه التبصر بالحقائق الموضوعية التي يتضمنها الوسط ا تمعي، ومنه الوسط الذي توجد فيه الأقليات المسلمة بجانب الأكثرية غير المسلمة.

ومن هذه الحقائق الموضوعية ما عبر عنه الفقهاء بقاعدة الأخذ بأخف الضررين: إما الضرر الذي يلزم عن التفاعل الإيجابي للأقليات المسلمة مع الأكثريات أو ما سماه العلواني ب"تحمل نوع من ا املة في نوع من الغبش الذي لا يمس جوهر العقيدة أو أساسيات

---

21 ضناوي، محمد علي. **الأقليات الإسلامية في العالم**، بيروت: مؤسسة الريان، 1992، ص 11-12. نتفهم انطلاقاً من هذا المعطى، ما ذهب إليه العلواني من وجوب التخطيط المؤسساتي لوجود المسلمين في البلدان غير الإسلامية، لا من زاوية كونه وجوداً عابراً مؤقتاً بل من زاوية كونه وجوداً مستمراً متنامياً. **مدخل إلى فقه الأقليات**، ص 69

22 الحسني، إسماعيل. **المنظور النقدي في الإسلام**، قيد النشر.

الدين."[23] وهو في تقديرنا ضرر خفيف يمكن تحمله. وأما الضرر الذي ينتج عن السلبية التي تؤدي إلى الانسحاب وترك مصالح الأقليات المسلمة وأمورها الدينية فوضى لا نظام لها ولا قانون يضبطها ويحكمها، وهو كما لا يخفى ضرر كبير لا يمكن للمسلمين تحمله.

ويتعاضد مع هذه القاعدة قاعدة تقديم درء المفاسد على جلب المصالح. ما أحوجنا أثناء التفكير في علاقتنا بغيرنا المخالف لنا في الاعتقاد والمذاهب والأذواق إلى اجتناب الخسارة الراجحة الوقوع قبل التشوف إلى تحقيق المصلحة المحتملة الوقوع. وعليه وجب على الأقليات المسلمة مشاركة الأكثريات في الحياة المجتمعية مما لم يمنع الشرع من القيام به منعاً صريحاً. لذلك فإن كل منصب أو موقع يحصل عليه المسلم يمكن، إن أحسن توظيفه، أن يكون مكسباً في تعديل النظم والقوانين التي تتسق مع مقاصد شريعتهم، بل قد يكون ذلك عاملاً من العوامل الناجعة في التأثير على القرار السياسي، سواء المتعلق بمشاكل وجودهم أو المرتبط بقضايا الشعوب الإسلامية.[24]

إن مواقف الاعتراض والنفور من العالم المحيط بنا غير متسقة مع هذه القاعدة. والشاهد على ذلك أن اعتزال ما يروج عند غيرنا من أفكار وأنماط حياة، وإغلاق الأبواب المحيطة بنا يثمر ونشيء من الخسارة راجحة الوقوع أضعاف ما ينتج من المصالح الممكنة أو محتملة الحصول، ومنها مفاسد الإفقار الفكري من جهة مفاسد العزلة التواصلية والتضعضع المجتمعي بين الأكثريات غير المسلمة من جهة أخرى.

إن المطلوب دائماً هو سعي الفقيه المجتهد إلى ما تقرره هذه القواعد. والخطوة الأولية في ذلك بذله جهداً تربوياً في التحرر من الإنطواء الذاتي الذي لا يتلاءم مع مبدأين أساسيين من مبادئ الدين الإسلامي: مبدأ عموم أحكامه للناس جميعاً لقوله تعالى: ﴿وما أرسلْناك إلا رحمةً للْعالَمِين﴾ (الأنبياء: 107)، ومبدأ البر والقسط لكل من لم يناصب المسلمين العداء أو القتال لقوله تعالى: ﴿لا ينهاكُم الله عنِ الذِين لَم يقَاتِلُوكُم فِي الدينِ ولَم يخرِجوكُم من دِيارِكُم أن تبروهم وتقْسِطُوا إِلَيهِم إن الله يحِب الْمقْسِطِين. إنما

---

[23] العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص 65، يعني بذلك الأمور التي يعد الوقوع فيها منافياً للورع.

[24] العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص 70

ينهاكُم الله عنِ الذِين قَاتلُوكُم فِي الدينِ وأَخرجوكُم من دِيارِكُم وظَاهروا علَى إِخراجِكُم أَن تولوهم ومن يتولهم فَأُولَئِك هم الظَالِمونَ ﴾ (الممتحنة: 8-9).

والحق أننا نجد لزاماً علينا في هذا السياق أن نمثل لهذا المطلوب الفقهي بما أجاب به المفكر والفقيه المغربي محمد بن الحسن الحجوي (1874-1956) في مسألة لبس أبناء الأقليات المسلمة "البرنيطة" إضطراراً في المدارس. نبسط ما سطره قلم هذا العالم لأنه يمثل أنموذجاً للفقيه ا تهد في شؤون الأقليات، يقول في هذا الباب: "إن تلاميذ المدارس الذين ألزموا أن لا يقبلوا في مدارس الحكومة إلا بالقبعة (البرنيطة) فإن من كان منهم دون بلوغ فغير مخاطب بتكفير ولا بتحريم. إنما المخاطب وليه ومن كان بالغاً عاقلاً فإن مصلحة تعليمه مقدمة على مفسدة تغيير زي قوميته في نظري، ولا داء أدوأ من الجهل للبالغ وغير البالغ.

يا إخواني إن هذه السياسة العميقة التي تشد أزرها الأحوال والأفكار المحدثة تسوغ لي ملء جوابي بأن البرنيطة عما قريب ستصير لكم هي اللباس القومي والشعار الألباني قبل انقراض الجيل الحاضر. وا أسفاه إن اللباس العربي الذي كان يلبسه صلى الله عليه وسلم وأصحابه الذين فتحوا أكثر العالم في جيل واجد وهذبوا وعلموا ومدنوا ما فتحوه قد غطت عليهم أزياء الفرس والروم بل حتى أزياء الرهبنة فإن الغنبار عندنا قريب من سترة الرهبان وهكذا الطربوش النمساوي الذي عم الممالك الإسلامية والجبدور الذي يوجد في أكثر بلاد الإسلام حتى النعال. كل ذلك نسخ اللباس العربي ولم يبق منه إلا العمامة والقلنسوة وهذه البقية الباقية...الخ.

الذي أوصيكم وأحضكم عليه والذي تبذلون دونه كل غال ورخيص ونفس ونفيس هو القرآن والسنة النبوية الصحيحة ولا يضر المسلم أن يتقمص في أي ثوب كان إذا كان متمسكاً ما (أي القرآن والسنة) عليكم إخواني بالعلم، التعليم، تعلم العلوم القرآنية الخالية من شوائب الشذوذ والعلوم الحديثية الصحيحة واتباع طريق السلف الصالح وخير

القرون في كل أمر ديني وعليكم بالجد والاجتهاد في اقتناء العلوم الدنيوية على اختلافها كيفما كانت ومن أي جهة جاءت."[25]

ثانياً: الأسئلة

لا يخفى على المتتبع لشؤون الأقليات ما يفرزه واقعها ا تمعي المحكوم بالنظام العلماني من أسئلة يتعين على فقيه الأقليات الوعي بمنشأها ا تمعي والاستعداد العلمي للإجابة عنها.

والظاهر من تنوعها أ ا على قسمين: أحدهما متصل بالهوية الدينية والتشريعية والخصوصيات الثقافية للأقليات المسلمة في العالم، وفي إطار هذا القسم تطرح أسئلة من قبيل ما العمل ليكون أبناء الأقليات المسلمة في العالم، على وعي تام بمقومات هويتهم وبخصوصيات ثقافتهم؟ هل تتمتع الأقليات المسلمة بثقل ثقافي بين الأكثريات؟ وهل لها امتداد وإشعاع خارج بلدا ا الأصلية؟ وكيف يمكن التفتح على ثقافات الأكثرية مع الحفاظ على الهوية الذاتية للأقلية وعدم الذوبان في خصوصيات الأكثرية؟

والقسم الثاني مرتبط بطبيعة الوجود ا تمعي الذي تعيش في بيئته الأقليات المسلمة؟ هل هو وجود سياسي يحكمه الاستبداد أم يحتكم إلى الديمقراطية؟ هل الأكثرية في هذا الوجود تسيطر عليها مشاعر التسامح والتعايش مع الأقليات، أم يمن عليها مشاعر العنصرية والارتياب من الأقليات؟ ما هو الدور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي تقوم به الأقليات المسملة؟ هل تتوفر على تنظيمات ومؤسسات تحكم أعمال هذا الدور وأهدافه؟[26]

---

25 الحجوي، محمد بن الحسن. **معضلات العصر**، الرباط: مخطوط بالخزانة العامة، رمزه ح 196، ص 11-13

26 العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، ذكر الباحث من الأسئلة الكبرى عشرين سؤالاً، ص57-59. وبعد أحداث 11 سبتمبر 2001 في أمريكا أقبل كثير من الأمريكيين والغربيين على معرفة الإسلام عقيدة وشريعة وثقافة وحضارة، كما أثاروا كثيراً من الأسئلة المتعلقة بعلاقة الدين الإسلامي بالتطرف والحرب والقتال والعلم والغير، ص14-15

المهم في تنبيه العلواني إلى ضرورة استيعاب هذه الأسئلة هو التعامل الإشكالي مع الواقع ومع معطياته التي يعالجها فقيه الأقليات بكلام آخر يتعين على هذا الفقيه في استنباطه لأحكام هذا الواقع أن يطرح حوادثه طرحاً إشكالياً لا يعالج الوقائع والنوازل إنطلاقاً فحسب مما ينبغي أن يكون، بل يتناولها أيضاً إنطلاقاً مما هو كائن. وهكذا فإن الاجتهادات الفقهية القديمة في شؤون الأقليات، مهما كانت ثرية ومتنوعة، غنية ومتشعبة، تبقى مرتبطة بواقعها التاريخي ومشاكله القديمة.[27] نعم تيعين على فقيه الأقليات دراسة تلك الاجتهادات، لكن ليس من أجل استصحاب مشاكلها إلى مشاكل الحاضر، بل من أجل تنمية قدراته وتنمية المهارة الاستنباطية.

يقتضي الطرح الإشكالي لفتاوى الأقليات المسلمة الإحاطة بالعوامل ا تمعية في أبعادها المختلفة التي أفرزت استفتاء فقيه الأقليات في هذه الحادثة أو تلك من الحوادث التي تطرح في حياة المسلمين. تلك خطوة أولية في "تفكيك السؤال الفقهي وإعادة بنائه"[28]، لأن وجود المسلمين في الغرب لا يفرز فحسب أسئلة سبق للفقه الموروث معالجتها، أسئلة الطعام المباح واللحم الحلال وثبوت الهلال والزواج بغير المسلمة، بل يطرح أسئلة لم تكن تخلد ببال فقهاء العصور السابقة ومن أبرز أمثلتها:

السؤال عن حكم التجنس بالجنسية الأجنبية، أمريكية كانت أو أوربية. لا يخفى أن ثمة أسباباً تحمل الأقليات المسلمة على قبول التجنس ذه الجنسيات، من ذلك أشكال الأذى والاضطهاد كالسجن والتهديد بمصادرة الأموال والممتكلات والتصفية الجسدية وغيرها من الأشكال العميقة. أما في البلاد الأجنبية فإن سلطا ا وقوانينها تضمن للجميع

---

27 الزرقا، مصطفى أحمد. **شرح القواعد الفقهية**، دار الغرب الإسلامي، 1983، ص 173، عبر كتاب القواعد الفقهية في كثير من قواعدهم، منها قاعدة "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان". والزركشي، بدر الدين. **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، 1978، ج8، ص 178، وعلل بعضهم ظاهرة الاختلاف في الاستنباط بقوله: "إنما هو اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبيان."

28 يشكل عنصر الفائدة بحسب تقديرنا دليلاً أساسياً على نجاعة هذه الخطوة. فالقرآن الكريم نهى الناس عن أسئلة لا فائدة عملية من وراء طرحها كما في قوله تعالى: ﴿يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج...﴾ فقد صرفهم. كما قال ابن عاشور: "عن بيان مسؤولهم إلى بيان فائدة أخرى، لا سيما والرسول ﷺ لم يجيء مبيناً لعلل اختلاف أحوال الأجرام السماوية" **التحرير والتنوير**، ج2، ص 195. وتلك إشارة استدل بها طه جابر العلواني على تعليم القرآن الكريم خطوة "تفكيك السؤال وإعادة تركيبه" ثم الإجابة عنه، **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص 30

الحقوق الشخصية. ومن ذلك أيضاً تقدير الكثير من الأقليات أن كثيراً من الأحكام الشرعية، خاصة في مجال المعاملات، معطلة، سواء في البلدان الغربية أو في معظم البلدان الإسلامية.

السؤال عن حكم الزواج بغير المسلم. ما يدفع إلى طرح هذا السؤال إدعاء كثير من بنات الأقليات المسلمة وفتيا ا عدم توفر كثير منهن على الأكفاء من المسلمين أحياناً، مما يجعلهن يهددن بالانحراف أو بالعيش في الحرج الشديد.

السؤال عن حكم بيع المسجد واستبداله بمسجد آخر يؤسس في مكان يقطنه مسلمون. وما يبرر ذلك انتقالهم من منطقة إلى أخرى بسبب ظروف مختلفة.

السؤال عن حكم دفن المسلم في مقابر غير المسلمين. لا توجد في معظم البلدان الغربية مقابر خاصة للمسلمين، كما لا تسمح قوانينها بالدفن خارج الأماكن المعدة لذلك.

السؤال عن المعاملة التي تتم بواسطة المؤسسات المالية التي تفرض ربحاً محدداً على القروض لقاء رهن الأصول. يثار هذا السؤال في واقع الأقليات، لأن البديل عن البيع في امتلاك بيت السكنى وسيارة الاستعمال الشخصي هو الإيجار بقسط شهري يزيد في الغالب عن قسط الشراء الذي تستوفيه تلك المؤسسات المالية.

السؤال عن حكم استمرار الزوجية بعد إسلام أحد الزوجين. قد يحدث أن تدخل زوجة الإسلام ويبقى زوجها على الكفر، ولها أولاد تخشى عليهم الضياع والانحراف. كما قد تطمع في احتمال إهتداء زوجها إلى الإسلام لو استمرت علاقة الزواج بينهما.

السؤال عن الإنخراط العملي في المؤسسات الحكومية وغير الحكومية للبلدان الغربية، كمؤسسات الجيش والأحزاب السياسية وهيئات ا تمع المدني المختلفة.

والسؤال عن حكم ما يرمز في جدار قاعة المحكمة العليا الأمريكية إلى رسول الله ﷺ، حيث وضع بين عشر أسماء صوراً لأصحا ا.

وكلها من الأسئلة التي تتطلب معالجتها اجتهاداً فقهياً واضحاً في منطلقاته النظرية ودقيقاً في ضوابطه المنهجية يمكن لانتشار الدين الإسلامي ويحفظ في الوقت نفسه فرادة

نسقه الأخلاقي وتميزه وحيويته في ذوات معتنقيه. وإ ا لمهمة جليلة لا يكفي في نجاحها الجهد العلمي الصادق بل تتطلب أيضاً الحذر الذكي من الدعايات المغرضة التي تلصق بالإسلام وأهله، خاصة محاولات إلباسهما "بذلة الإرهاب التي تعمد صانعوها أن يجعلوها فضفاضة يمكن أن تلبس لكل من يريدون إلباسها له.[29]

فقيه الأقليات الإسلامية تقع على عاتقه مسؤولية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها. والقول بالاستنباط يعنى عندنا من جانب أول القدرة العلمية على الاستيعاب العلمي لحوادث الوجود ا تمعي الذي تعيش بين أحضانه الأقليات[30]، كما يعنى هذا القول منا من جانب ثان تمكن الفقيه ا تهد من تقيد منهجية تفكيره في شؤون الأقليات بمنطلقات محددة وبضوابط معينة.[31]

ثانياً: المنطلقات وضوابط المنهجية الفقهية

منطلقات الاجتهاد وضوابط منهجية التفكير في شؤون الأقليات مؤصلة في الوعي بالاختلاف من جهة، وفي تكوين نظرة تعاضدية للشريعة من جهة أخرى.

1. منطلقات الاجتهاد الفقهي

يحصر العلواني منطلقات الاجتهاد في شؤون الأقليات في ثلاثة: الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون، ومراجعة العلاقة التي تربط السنة بالقرآن الكريم، وربط الضروريات

---

29 العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص27، وفي هذا السياق يستخلص الباحث من حوادث 11 سبتمبر عدم استطاعة معظم المسلمين في أمريكا من إظهار تعاطف قوي وتضامن متين مع الشعب الأمريكي، وذلك ما أظهرهم كفئات غريبة عن فئات هذا الشعب، كأن وجودها وجود طارئ وعارض وليس وجوداً مستقراً، المرجع نفسه، ص 18

30 نتفهم، إنطلاقاً من هذا الجانب ما ذهب إليه العلواني من ربط الحكم الشرعي للأقليات "بظروف الجماعة وبالمكان الذي تعيش فيه، فهو فقه جماعة محصورة لها ظروف خاصة قد يصلح لها ما لا يصلح لغيرها"، **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص 29

31 من أبرز المنظمات والمؤسسات التي اهتمت بشؤون الأقليات الإسلامية رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، كما يوجد بالسعودية معهد لدراسة شؤون الأقليات المسلمة. وقد جعل المسؤولون عن جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية "من فقه الأقليات" مقرراً إلزامياً.

والحاجيات والتحسينيات "بالتوحيد والتزكية والعمران."[32] لقد أفضى تأملنا في هذه المنطلقات إلى الإقرار بأن خلفيتها النظرية كامنة في التنبيه الذكي إلى الوعي الدقيق بالاختلاف، حجتنا على ذلك استناد صاحبها إلى ضرورة التحلي بالروح النقدية لأننا نستصحب يقظتنا النقدية فنستوعب التغايرات الوجودية والتفاوتات الإدراكية والمرتبية.

ولا يتأتى للمجتهد في الإسلام الظفر بمقاصده دون الوعي بالتغايرات الوجودية الحادثة في ا تمع وبالتفاوتات الإدراكية في عقول ا تهدين. إذا لم يتحقق هذا الوعي لا مكان للحديث عما سماه الباحث ب"الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون."[33] لذا ألمع الباحث إلى شيء من هذا فميز بين ما هو غيب بالنسبة للمجتهد في مرحلة تاريخية معينة قد تكشف عنه في زمن لاحق، وبين ما هو غيب مطلق يختص الله تعالى بعلمه وحده. ذا الفصل النقدي، الذي سماه صاحبنا "البعد الغيبي لحركة الواقع"[34] يقدر ا تهد على الجمع بين "القراءتين."

تستهدف "قراءة الكون" استخلاص قوانينه والوعي المستمر بالتغاير الحادث في مدى علميتها، وتروم "قراءة الوحي" استصحاب قوانين الكون عند الاجتهاد في الشريعة. لذا يحتاج ا تهد المفتي في الإسلام بصفة عامة، وا تهد المفتي في شؤون الأقليات بصفة خاصة ليس فحسب إلى الاستكثار من معارف العلوم الشرعية الموروثة، بل يحتاج أيضاً إلى "ثقافة واطلاع في بعض العلوم الاجتماعية خصوصاً علم الاجتماع والاقتصاد والعلوم السياسية والعلاقات الدولية." [35]

---

32 العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص 44 وما بعدها

33 العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الهادي، 2001، ص 154، وأنظر أيضاً "**الجمع بين القراءتين**" للعلواني.

34 العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص 45

35 العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص 29، يزيد الباحث توضيح ذلك بقوله: "المصالح والمفاسد في محيط الأقليات في هذا العصر لا يجري تقديرها وفقاً للآراء والانطباعات أو التخمينات أو القياس على ما فات، بل لا بد من الاستفادة من العلوم الاجتماعية المعاصرة لتقدير هذه الأمور بشكل مناسب وتحديد ما هو مصلحة وما هو مفسدة بشكل سليم ودقيق ليقوم الفقهاء الأكفاء بعد ذلك في تقييم تلك الأمور ومعايير القرآن المجيد وبياناته وتطبيقاته في السنة والنظر في السوابق التاريخية إن كان لها سوابق أو نظائر وإعطائها التقييم الشرعي المناسب"، مرجع سابق، ص 53

والحق أن مفهوم التمايز هو اللحمة التي تربط بين القراءتين. وذلك متبلور في حس نقدي يتحدد في الوعي بالتغاير الطارئ على ا تمع من جهة أولى، ويتجسد في الوعي بالتفاوت في المعارف والخبرات الاجتهادية من جهة أخرى. الوعي بالتغاير ضروري لأن علوم ا تمع لما كانت ممارستها بنية قابلة للتغير منذ اللحظة التي يكون للمعرفة فيها تاريخ تعين على الفقهاء -ومنهم الفقهاء الذي يجتهدون في شؤون الأقليات- الوعي المستمر والخبرة التامة بلوازمها ا تمعية وآثارها المختلفة على ضرورات الأمة وحاجيا ا. كما أن الوعي بالتفاوت الاجتهادي ضروري لأن القدرات العقلية والإمكانات الثقافية التي يتم ا صياغة معاني النصوص الشرعية وضبط مقاصدها متفاوتة، وقديماً قال الإمام على كرم الله وجهه: "إن القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال."[36]

نستحضر التفاوت المرتبي في تحديد علاقة القرآن الكريم بالسنة في مجال التشريع، ومنه التشريع للأقليات. مرجع الاختلاف في مراتب النقل بوصفه مصدراً تشريعياً يتمثل في فروق متعددة: منها أن مرتبة القرآن الكريم مرتبة منشئة للأحكام، أما مرتبة السنة فمبينة لها على سبيل الإلزام. ومنها اختلاف لغة القرآن عن لغة السنة، لأن الأولى من كلام الله القديم المطلق المتحدى به "والمتعبد بتلاوته، والمعجز الذي لا تجوز قراءته ولا روايته بالمعنى. فهل يكفي التبصر بمثل هذه الفروق الدقيقة حتى يتسنى لنا عدم التسوية في مراتب النقل الراجعة إلى كلام الله وكلام رسوله. بكلام آخر هل يكفي الوعي بتلك الفروق في نقد ما ذهب إليه معظم الأصوليين من "المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة؟"[37]

الحق أن علاقة الكتاب بالسنة التي يحتاج الفقهاء إلى التبصر بطبيعتها، ومنهم الفقهاء في شؤون الأقليات لا تفهم إلا في ضوء تفكير مرتبي في عمدة الشريعة الأول، أي القرآن الكريم، حيث تتحدد علاقة الكتاب بالسنة في ضوء ما يطرحه هذا التفكير، ومن أبرز ما يطرحه أن القرآن الكريم يتضمن مرتبتين من الأحكام الشرعية العملية: مرتبة ما أبانه الشارع لخلقه نصاً كتحريم أكل المال بالباطل والربا ووجوب العدل والتراضي والوفاء بالعقود وبالعهود وغير ذلك مما هو معلوم من الدين بالضرورة، ومرتبة ما أحكم فرضه

---

36 الطبري، إبن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ج 3، ص 110

37 الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1986، ج2، ص 5 و145

إجمالاً[38] وترك الشارع بيانه للسنة، تقيد مطلقاته وتخصص عموماته. هل يشكل بيانه[39] ﷺ مرتبة مستقلة عن مرتبة القرآن الكريم؟ ذلك ما وقع الاختلاف في شأنه، وما حاول الكاتب العلواني معالجته.

ذهب الإمام الشافعي[40] إلى القول باستقلالية هذا البيان، وهو ما عضده الآمدي[41] باجتهاد الرسول ﷺ المعصوم عن الخطأ. أما الشاطبي فأدرج بيان الرسول ضمن كليات القرآن سواء كانت ضروريات أو حاجيات أو مكملات كل مرتبة منها. ترجع على سبيل المثال ضرورة المحافظة على المال في الكتاب، إلى دخوله في الأملاك، أما مكملاته فتتمثل في دفع العوارض بالزجر والحد والضمان، أما حاجياته فتدور على معاني التوسعة والتيسير ورفع الحرج، لذا رخصت السنة الغرر اليسير والجهالة التي لا انفكاك عنها في الغالب، كما رخصت في السلم والعرايا والقراض والشفعة والمساقاة ووسعت في ادخار الأموال وإمساك ما هو فوق الحاجة منها والتمتع بالحلال من الطيبات منها على جهة التوسط.[42]

ويبدو أن العلواني قد تبنى ما ذهب إليه الشاطبي، فحاول إيضاحه، ولفت أنظار الفقهاء والأصوليين المعاصرين إليه، والبناء عليه. لذلك فقد تحفظ على القول بالاستقلالية الذي أدى إلى أقوال ومذاهب نتحفظ معه[43] في استمرار الأخذ ا والترويج لها. من ذلك وقوع النسخ المتبادل بين الكتاب والسنة أو القول ب"إن الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب" أو القوال بأن "السنة قاضية على الكتاب."[44]

---

38 من ذلك قوله تعالى: ﴿أَوفُواْ بِالْعقُودِ﴾ (المائدة: 1) و﴿ وَأحل اللّه الْبيع وحرم الربا﴾ (البقرة: 275) و﴿ولاَ تأْكُلُواْ أَموالَكُم بينَكُم بِالْباطِل وتُدلُواْ بِها إِلَى الْحكامِ﴾ (البقرة: 187).

39 ابن القيم. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، د.ن، د.ت.، ج 2، ص 190 وج 3، ص 9، من ذلك الشفعة ونهيه ﷺ عن بيع الرطب بالتمر واشتراطه البائع منفعة المبيع مدة معلومة وترخيصه في العرايا وتجويزه ركوب المرتهن للدابة المرهونة وشربه لبنها.

40 الشافعي. **الرسالة**، ص 32، والسباعي، مصطفى. **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، بيروت: نشر المكتب الإسلامي، ط3، 1982، ص385

41 الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج4، ص 172

42 الشاطبي، أبو اسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج4، ص 47

43 العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص 48

44 ونحو ذلك من أقوال غثيثة سبق للإمام أحمد والشاطبي وغيرهما التحفظ عليها. وراجع **الموافقات.**

أما القول باندراج البيان ضمن كليات القرآن فقد أدى بأصحابه، وفي طليعتهم فقيه المقاصد في القديم الإمام الشاطبي إلى الكشف عن العمليات الضابطة للعلاقات البيانية التي تربط القرآن بالسنة. ويمكن للباحث في الخطاب الأصولي عند الشاطبي حصرها في ثلاث:

- عملية استقراء الرسول نصوص القرآن المختلفة من أجل استخلاص معانيها الكلية، من ذلك قوله ﷺ "لا ضرر ولا ضرار"، فهو معنى كلي مستقرئ من كثير من آيات القرآن.[45]

- وعملية التفريع على ما في آيات الكتاب في سياق تقريره لكليات المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية. من ذلك تفريع السنة على ضرورة حفظ النفس أحكام الرخص كأكل الميتة للمضطر وإباحة الصيد، وإن لم يأت فيه من إراقة الدم المحرم ما يأتي بالزكاة الأصلية.

- وعملية الاجتهاد، تارة يبينها الرسول على إعمال التفكير المرتبي[46]، وتارة أخرى يبينها على النظر القياسي.[47] فمن إعمال المراتب أنه جاء في الكتاب: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ (البقرة: 11)، فبقيت البنتان مسكوت عنها، لذا نقل في السنة حكمها، وهو إلحاقهما بما فوق البنتين. ومن إعمال القياس أن القرآن الكريم حرم الربا، والعلة هي الزيادة من غير عوض، فألحقت السنة كل ما فيه زيادة.

- عمليات الاستقراء والتفريع والاجتهاد لئن حددت وضبطت العلاقات البيانية التي تربط الكتاب بالسنة فإ ا تدل بحسب تقديرنا على تداخل الكتاب ببيانه المتمثل في السنة، لا يتعلق الأمر بمرتبتين متمايزتين منفصلتين بل نحن إزاء مرتبتين متداخلتين لا يميز بينهما

---

45 من ذلك قوله تعالى: ﴿ لا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ﴾ (البقرة: 229) وقوله: ﴿ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن﴾ (الطلاق: 6) وقوله ﴿لا تضار والدة بولدها﴾ (البقرة: 231)

46 الشاطبي، أبو اسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**،مرجع سابق، ج 4، ص 32 يقول: "أن يقع في الكتاب النص على طرفين مبينين فيه أو في السنة (...) وتبقى الواسطة على اجتهاد. "

47 الشاطبي، أبو اسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج 4، ص 39 وأيضاً ج3، ص 50، يقول: "يقع في الكتاب العزيز أصول تشير إلى ما كان من نحوها أن حكمه حكمها وتقرب إلى الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات مثلها"

إلا من أجل الوظيفة البيانية التي حددها القرآن للسنة في قوله تعالى: ﴿وأنزلْنا إليك الذكْر لِتبين لِلناسِ ما نزلَ إليهم ولَعلهم يتفَكرونَ﴾ (النحل: 44). وعمليات الاستقراء والتفريع والاجتهاد هي ما يضبط تلك الوظيفة. وانطلاقاً من هذه الرؤية نتفهم اعتبار القرآن الكريم الأصل الذي يتقدم على كل ما عداه عند التعارض "لا يطرأ عليه نسخ (...) فلا ينسخ القرآن ولا تنسخ السنة القرآن بل تطبق أحكامه وتبين."[48]

2. **الضوابط المنهجية للاجتهاد الفقهي**

أوصل الباحث المحددات التي تحكم منهجية تفكير فقيه الأقليات المسلمة إلى أحد وثلاثين ضابطاً. قسم منها يزيد في ترسيخ العقلية النقدية التي ينبغي أن تحضر في كل تقصيد واستدلال. وقسم آخر منها يمكّن الفقيه ا تهد من بناء نظرة تعاضدية لنصوص الشريعة ومقاصدها. ويمكننا حصر الضوابط المرسخة للفكر النقدي عند فقيه الأقليات في الضوابط الخمسة الآتية:

- الانتباه لأهمية البعدين الزماني والمكاني في كونية الخلق الإنساني.
- الفهم العلمي للواقع الذي يفرزه الإشكال الفقهي أو كما يقول الأصوليون "تنقيح المناط وتخريجه وتحقيقه."
- محدودية الفقه الموروث.
- اندراج فقه الموازنات والأوليات والمآلات والواقع في إطار فقه الأقليات وأصوله.
- الأصل ختم النبوة بخاتم النبيين سيدنا محمدﷺ.[49]

يبدو من هذه الضوابط أن الفعل النقدي فيها مقترن بالوعي بما يحدثه التحول في نظام الوجود ا تمعي من متغيرات. وهو ما يجعل في نظرنا إدراك الفقيه لواقعه ا تمعي محدوداً بحدود العصر الذي يعيش فيه. فكما لا يوجد إدراك موضوعي مستقل عن موضوع الإدراك، لا يوجد أيضاً "واقع موضوعي مستقل" استقلالاً تاماً عن الذهن الذي يدركه.

---

48 العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص 36

49 العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، ص 50-55، ينظر أرقام 5 و9 و11 و12 و18

يعني هذا بحسب تقديرنا أنه لا مشروعية لأي استدلال فقهي، ولا نجاعة لأي تفكير أصولي في الشريعة دون الوعي العلمي بأشكال المغايرة في الوجود الدنيوي. ولا يتعلق الأمر بشؤون الأقليات فحسب بل يشمل الأمر أيضاً شؤون الأكثريات المسلمة.

والحق أن هذا درس نستفيده من التاريخ، لأنه إذا تبدلت أحواله، كما يقول الفقيه المالكي والقاضي المؤرخ، ابن خلدون: "فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث."[50]

الوعي بالغير هو الذي أوجد الفقه، فلا يخفى ما عرفه ا تمع الإسلامي بعد وفاة الرسول ﷺ من متغيرات عميقة. فنازلة موته أدت بالصحابة إلى النظر في مسألة خلافته، وعملية الفتوحات وتلاقح[51] المسلمين الفاتحين تطّلب منهم النظر في قضايا الاستفادة من نظمها ومؤسسا ا، بل وأدى م الأمر إلى الاختلاف في استنباط أحكام النوازل الواقعة في البيئات وا تمعات غير العربية.

إن المهم في رسالة الإمام الشافعي، وهي أول نص أصولي مدون بين عامي 196-198هـ هو الوعي بالتغيرات الطارئة على ا تمع الإسلامي، لأنه كما ينقل عنه[52]، يقرأ التاريخ بغرض الاستعانة به على الفقه، فقه الأحكام العملية وفقه أصولها الاستدلالية. من ذلك أصل الاستحسان، فلا معنى له عند الشافعي، إذا لم ينطلق صاحبه من النص، إذ يتحول بدون هذا الانطلاق إلى رأي مجرد يستحسنه الفقيه، وفي ذلك قضاء على نزعة التوسع في توسيع دائرة المباحات وتقييد فكر الفقيه بالنص، نعني تقييده أفقياً بربط الفروع المستجدة بالأصول المنصوصة وتقييده عموماً بربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني من جهة، وبربط المعنى الواحد بأنواع من الألفاظ من جهة أخرى.[53]

رسخت المؤلفات الأصولية اللاحقة ذلك التقييد ومكنت له عن طريق إخضاعه للتنظيم والترتيب المنطقي الصارم. نعم سيضطر الأصوليون اللاحقون على الرسالة بسبب

---

50 ابن خلدون. **المقدمة**، بيروت: دار الفكر، د.ت.، ص 36

51 الحجوي، محمد بن الحسن. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، المدينة المنورة، د.ت.، ج1، ص 322، يقول الحجوي في شأن التلاقح: إنه"أقوى الأسباب الداعية إلى تغير الفقه."

52 الناصري، أحمد. **الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى**، البيضاء: دار الكتاب، 1954، ج1، ص3

53 الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**، البيضاء: المركز الثقافي العربي، د.ت.، ص 105

تكاثف التغيرات وتشعب النوازل إلى تبرير وربما تفسير العلم بأصول يخال البعض عدم ارتباطها العضوي بظواهر ومفهومات الشريعة كالمصالح المرسلة والذرائع والعرف. لكن حديثهم عنها ظل حبيساً للمستوى التاريخي الذي عاشوا في سياقه. فبعد القرن الثالث الهجري لم يحدث من المستجدات الحضارية ما يحمل الفقهاء على الاجتهاد في التطبيق العملي ليكون ذلك بدوره داعياً لأن يرتقي الفكر "من الاجتهاد في التطبيق إلى التنظير المنهجي لهذا الاجتهاد."[54] لم يحصل الارتقاء ودخل تفكير الأصوليين بعد القرن الخامس الهجري مرحلة التلخيص والشرح التي تمثلها مؤلفات من مثل كتاب ابن السبكي (ت 777هـ) جمع الجوامع.

المطلوب من أجل تجاوز موانع التجديد والمراجعة وعي عميق بالتغاير الحادث، لأنه بقدر ما يكون الوعي بالتغاير في نظام الوجود المجتمعي، تتقوى قدرات الفقيه وتتعدد إمكاناته في مواكبة المستجدات الطارئة. ذلك ما يحتاجه الفقيه المفتي في شؤون الأقليات بصفة خاصة، وذلك ما يتطلبه الاجتهاد في شؤون المسلمين بصفة عامة.

يرافق الفكر النقدي المقترن بالوعي بالتغاير نظرة معينة إلى الشريعة، اصطلحنا على تسميتها بالنظرة التعاضدية التي يتضافر على بنائها عنصران: عنصر الإفادة وعنصر الاتساق. يبدو العنصر الأخير في الضوابط الأربعة الآتية:

- الكشف عما يسميه العلواني بـ"الوحدة البنائية في القرآن."
- أسبقية الكتاب الكريم وحاكميته على ما سواه.
- الانتباه إلى المنطق القرآني في القرآن، كقاعدة مشتركة في كل تفكير بشري.
- عدم استقلال أي دليل تشريعي عن الكتاب الكريم.

يشكل الاتساق القاسم المشترك لهذه الضوابط. ونعني بالاتساق استقامة الشريعة على نظام واحد غير متخالف ولا مختلف ينبغي أن يظل فكر الفقيه المفتي مقيداً بالحفاظ على انتظام الشريعة واتساقها. وما يضمن ذلك هو الجهد الدؤوب في كشف المقاصد التي

---

54 النجار، عبد المجيد. **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992، ص184

ينطوي عليها الكتاب الكريم منظوراً إليه من زوايا كونه كالكلمة الواحدة، وكون السنة بياناً تطبيقياً لأحكامه ومراميه. فالكتاب، وهو عمدة الشريعة الأول، يتضمن منطقاً معيناً في توجيه الفكر والعمل البشري، منطق يخضع لاتساق داخلي بين مكوناته. آيات القرآن متسقة فيما بينها، وآيات القرآن أيضاً متسقة مع بيا ا التطبيقي في السنة. وعليه إذا وضع الكتاب الكريم قاعدة عامة مثل مبدأ "البر والقسط"[55] في علاقة المسلمين بغيرهم – ووردت أحاديث وآثار يتناقض ظاهرها مع المبدأ، كالمزاحمة في الطريق أو عدم رد التحية من غير المسلمين بمثلها أو أحسن منها، يتعين الأخذ بما في الكتاب وتؤول الأحاديث والآثار الصحيحة إن أمكن تأويلها، وتخضع لهيمنة الكتاب وتصديقه في سائر الأحوال."[56]

ليس من اهتمامنا في هذا السياق تقديم معالجة تحليلية للاتساق، كما طرحه علماء أصول الفقه ومقاصد الشريعة، لأن ذلك موضوع بينا وجهة نظرنا منه في مناسبة سابقة،[57] لكن ما نود الإشارة إليه أن تناول الباحث الفاضل طه العلواني للاتساق في الضوابط السالفة ظل محصوراً فيما نسميه الاتساق الداخلي، ولم يهتم اهتماماً كبيراً [58] وكافياً بالاتساق الخارجي، ونعني به اتساق الشريعة مع طاقات المكلفين في تعلقها وفي العمل بأحكامها. فكما يحفظ هذا النوع من الاتساق الشريعة عن التهافت[59] يضمن لأحكامها في تقويم الفعل الإنساني كمال الاتساق الذي كان من مقاصد قوله تعالى: ﴿الْيوم أَكْملْت لَكُم دِينكُم﴾ (المائدة: 4). ويمكن للباحث أن يستفيد ذلك من مباحث الأصوليين في التكليف بما لا يطاق والأمر بالشيء ي عن نقيضه والأمر بما لا يتم الواجب إلا به.

الدرس المستخلص من هذه المباحث الحرص على جريان تفكير الفقهاء، ومنهم الفقهاء في شؤون الأقليات، على قيمة اليسر التي حققها الكاتبون في القواعد الفقهية. من

---

55 العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص 49، أنظر الأرقام 1 و2 و6 و17

56 المرجع السابق، ص50

57 الحسني، إسماعيل. **علم المقاصد: الأعلام والمجالات والمفاهيم**، تحت الطبع

58 العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص 55-56، الأرقام 20 و21، يستثنى من ذلك الضوابط التي بين فيها أن الأصل في الشريعة الحق والحقيقة، وأن الأصل في الإنسان المستخلف والمكلف هو الحرية.

59 فاخوري، عادل. **الرسالة الرمزية في أصول الفقه**، بيروت: دار الطليعة، 1978، ص 772

ذلك قاعدة الحرج مرفوع، إذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع ضاق، وغيرها من القواعد التي نظمها الشاطبي في إحدى مقدمات موافقاته بقوله: "كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل فلا يخلو إما أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط أو لا، فإن جرى فذلك الأصل صحيح، وإلا فلا."[60]

أما عنصر الإفادة فيظهر حضوره في الضوابط الآتية:

- شرع من قبلنا
- غائية القرآن الكريم
- المفهوم القرآني للجغرافيا
- عالمية الخطاب القرآني
- القواعد المقاصدية
- الانتفاع من كل ما خلق الله في الكون
- حل الطيبات إلا ما استثنى وتحريم الخبائث إلا ما استثنى
- لا نسخ في القرآن إذ الأصل عدم تبديل كلمات الله مطلقاً
- الاستخلاف الإلهي للإنسان
- الأصل عدم التكليف إلا بدليل
- الأصل في الجزاء أن يكون أخروياً
- الأصل في الحق والحقيقة[61]

---

60 الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص 99

61 العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص 50-55 ينظر الأرقام 3 و4 و7 و8و10 و13 و14 و15 و16 و19 و22 و23 و24 و25 و26 و27 و28 و29 و 30 و31. يلاحظ المرء أن بعض هذه الضوابط متداخل مع البعض الآخر، كما هو الأمر بالنسبة للضابط 22 مع 23 و24، وكما هو الحال أيضاً بالنسبة للضابط 29 مع 30 و4

الثابت المعرفي الذي يحكم هذه الضوابط متمثل في عنصر الإفادة، والذي يعني تنـزيه الشارع في إنشاء خطابه عن العبث والإهمال واللغو. لذا تعين على الفقيه ا تهد الإفادة من كل ما جاء به القرآن الكريم، الإفادة من كل تشريعاته، ولو كانت تشريعات للأمم السابقة على الأمة الإسلامية[62] ومن عالميته ومن دلالاته ومقاصده، كما هو الأمر بالنسبة لمفهوم القرآن الكريم للجغرافيا[63] والإفادة أيضاً من غائية التشريعات ومن قواعدها التي بحثها علماء الفقه والأصول والمقاصد.

والحق أننا إذا كنا مع الباحث الفاضل، إزاء تعريف لكل ضابط من الضوابط التي يحكمها عنصر الإفادة، فإننا نود الإشارة إلى ا ال النظري الذي يتحرك في إطاره هذا العنصر من جهة والتنبيه إلى القواعد المتفرعة عنه من جهة أخرى. يتوزع ا ال إلى قسمين: الفهم والعمل. فهم الشريعة بالاستفادة من عناصر مقاما ا[64] ومن الطاقات الدلالية التي تنطوي عليها نصوصها وخطابا ا.

أما العمل فيتحدد في صورتين: الأولى صورة العمل بنتائج الفهم. كما يبدو مثلاً من الاستدلال بشرع من قبلنا. فهذا الاستدلال مستند إلى الاستفادة من تجارب الأمم السابقة ومن شرائعها إذا لم يرد في القرآن وفي بيانه الصحيح ما يؤكدها ولا ما يخالفها. وتتعضد هذه الاستفادة إذا كان شرع من قبلنا مندرجاً تحت أصل من أصول الشريعة. ينم هذا الاختيار العملي في رأينا عن وعي بالاختلاف يجمع بين موقفين: موقف المتسامح الذي ينفتح على تجارب السابقين من أهل الديانات السماوية، لأن في ذلك تشوف إلى تحقيق وحدة المصدر التشريعي. وموقف المحافظ على هوية الفقيه في شؤون الأقليات الذي يعتد بإثبات ذاتيته التشريعية، لأنه يرى أن العمل بالتجارب التشريعية السابقة عمل بشريعة

---

62 وهكذا استدل الفقهاء المالكية على مشروعية بعض المعاملات بآيات تقص أحوال الأمم الماضية، كمشروعية الحمالة والكفالة ودليلها قوله تعالى: ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنابه زعيم ﴾ (يوسف: 72)

63 العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص 51، يتحدد هذا المفهوم في كون الأرض لله والإسلام دينه وكل بلد هو دار الإسلام بالفعل في الواقع الحاضر، أو دار الإسلام بالقوة في المستقبل.

64 الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص 325

الإسلام، لا باعتبارها شريعة سابقة، بل باعتبارها "من الامتدادات التي متى قبلت امتزجت بالشريعة ولم يعد لها وجود خاص بارز."[65]

والصورة الثانية هي العمل الصادر عن حواس الإنسان وأعضائه، يرتبط الفقه ذه الصورة حتى قال الآمدي في حد الحكم: "إن الأقرب أن يقال في حد الحكم الشرعي أنه الخطاب المفيد فائدة شرعية."[66] والظاهر أن الاهتمام ذه الصورة يحمل الباحث على حذف كل قضية لا تفيد ممارسته العلمية.[67] وقد بلغ من رسوخ الاهتمام لها أن قعد لها الإمام الشاطبي في مستويين: مستوى القضايا التي يعني ا الاستدلال الفقهي وتختص بالتقويم الأخلاقي،[68] ومستوى القضايا التي يترتب على تحقيقها النظري اختلاف عملي.[69]

ويتفرع عن ا ال النظري لعنصر الإفادة جملة من القواعد منها: قاعدة الأصل حمل كلام الشارع على ما هو حقيقة فيه، إذ العمل بحقيقة الخطاب أفيد من العمل با از مالم يوجد مرجح، ومنها أن الأولى في كلام الشارع، إعماله لا إهماله، فإذا احتمل الخطاب أن يكون له معنى مقصود وإن يكون لغواً كان حمله على ما هو مقصود أولى. وإذا وعى الفقيه مجال هذا العنصر وقواعده تفهم كيف فتحت الشريعة على مختلف الإجتهادات، وإن تباينت أنظار أصحا ا وتفاوت إداركهم لمراتب كمالها ولاتساق أطرافها.

والحاصل من عنصري الاتساق والإفادة تشكيلهما عند الفقيه ا تهد لنظرة تعاضدية عند تفكيره في الشريعة واستنباطه لأحكامها العملية. إن المقصود ذه النظرة أن يكون تفكيرنا تفكيراً شمولياً لأنه يراعى في استنباطاته وأفهامه الاتساق، داخلياً كان أو خارجياً، كما يسلم تسليماً واعياً بنسبية ما استفاده من الشريعة، إذ تشغيله لقواعد الإفادة في الفهم

---

65 الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، د.ت.، ص 133

66 الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص 138

67 الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**، ج1، ص 109، حذف بعض الأصوليين كل قضية لا تفيد ممارستهم العلمية كاصطلاحية اللغة والإسراف في خلط الإشكالات العملية.

68 الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص42، وأيضاً ج2، ص 99، وعليه إن "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أولاً تكون في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية."

69 الشاطبي، أبو اسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج1، ص44، لذا فإن كل "مسألة في أصول الفقه ينبني عليها الفقه إلا أنه لا يحصل من الاختلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً."

والعمل يبقى محدوداً بحدود عصره وبحدود إمكاناته. ونعتقد أننا ذه النظرة التعاضدية التي يشكلها كل من الاتساق والإفادة نبني كمال الشريعة، لأننا ننظر إلى هذين العنصرين بعين تراهما ثوابت مبنية ومكتسبة، ولا ننظر إليهما كمعطيات جاهزة أو مسلمة. إن الكمال لا نكتفي بالتسليم به اعتقادياً بل هو سيروري يبنى في الزمان ويستمر تكوينه في المستقبل.

والحاصل من الاجتهاد في شؤون الأقليات أن ا تهد فيها بقدر ما يستوعب معطيات مجتمعه وما تطرحه حوادث زمانه من مشكلات ومعضلات، يتقيد أيضاً بالانطلاق من منطلقات نقدية محددة ويحتكم في الوقت ذاته إلى ضوابط منهجية تؤسس لنظرة تعاضدية يتضافر على تشكيلها عنصرا الاتساق والإفادة. ويظهر من هذا البيان أن الهدف من بناء فقه الأقليات وأصوله التمكين لفكرة الاجتهاد في الفقه المتصل بشؤون الأقليات وفيما يطرحه محيطها ا تمعي من قضايا وإشكالات مختلفة. ونعتقد أننا ذا الطريق العلمي نكون قد قدمنا خطوة علمية في "تجاوز حالة الانشطار النفسي والعقلي التي تعيشها الأقليات المسلمة في الغرب خاصة لتتحول إلى شريك في هذه ا تمعات في سرائها وضرائها.[70]

إن خصوصية فقه الأقليات نابعة من الأرض التي يتأطر ا. ليست أرضيته الوجود ا تمعي للبلاد الإسلامية، بل أرضيته متجذرة في الوجود ا تمعي للبلدان الغربية التي تختلف عن الأولى في العقائد والثقافات، وفي القيم والعادات وفي التصورات والأذواق. وتبعاً لذلك اختلفت أسئلة الأقليات المسلمة عن أسئلة الأكثريات المسلمة.

لا يفهم هذا الاختلاف بالإنطلاق من التقسيم الموروث للأرض، وأ ا إما دار حرب أو دار إسلام أو دار عهد، بل يفهم من طبيعة الحياة ا تمعية الغربية التي يفرز نظامها الثقافي والحضاري جملة من الحوادث التي يتطلب من الفقيه المفتي الاستدلال على أحكامها الشرعية العلمية، حوادث لا تعترض المسلم في البلدان الأصلية للعالم الإسلامي. لذا كان مكون الأرض في بعده ا تمعي وما يولده من قضايا وإشكالات واحد من مكونات بنية فقه الأقليات.

تنضوي منهجية التفكير الفقهي في تلك القضايا والإشكالات على مكونين آخرين، مكون الانطلاق من منطلقات نقدية تلتئم في حتمية وعي الفقيه ا تهد بالاختلاف،

---

[70] العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، مرجع سابق، ص21

ومكون الضوابط الفقهية التي لا تكتفي بترسيخ الوعي بالتغاير في الوجود المجتمعي، بل تحمل الفقيه المجتهد أيضاً على أن تكون له نظرة تعاضدية للشريعة تتشكل بحسب تقديرنا من عنصري الاتساق والإفادة. وتبقى هذه الوجهة النظرية في بنية فقه الأقليات مفتقرة إلى تجريب فاعليتها في تطبيقات فقهية عملية تبرز نجاعتها وتكشف في الوقت نفسه عن محدوديتها. وذلك ما عقدنا العزم على تحقيقه في المستقبل إن شاء الله.

التجديد الإسلامي في الفقه والفكر: ضروراته وإمكاناته

محمد شريف أحمد*

منذ بدايات نمو التفكير الجدلي في الإنسان؛ لاحظ هذا الكائن العاقل أن التطور سنة الحياة، وأن هذا التطور يلازمه من رحم أمه إلى مولده، وشبابه وشيخوخته، ولن يبقى على حال في أية حال. كل شيء يجري، وأجرام السماء تتحرك، وكلٌ في فلك يسبحون، والجبال تمر مر السحاب، صنع الله الذي أتقن كل شيء. ولا يستطيع أي فرد أن يغتسل من النهر نفسه مرتين؛ ذلك أن ماءه، كما قال الفيلسوف اليوناني هرقليطس (540-480ق.م.) يكون قد تغير. ويرى الإنسان "أن وراء هذه الأطوار في الطبيعة عقلاً كونياً، ووجوداً واحداً هو أصل جميع الأشياء، ثابت لا يتغير، هو الله." وقد يكون هذا هو بعض تأويل الآية الكريمة التي ترمز إلى تطور الأشياء، وخلود الخالق ﴿كل يوم هو في شان﴾ (الرحمن: 29)، والله أعلم. فليس التطور فكراً فلسفياً مجرداً؛ بل هو واقع ملموس، وظاهرة بينة. ألسنا نحس جميعاً بأن المجتمع البشري يتطور وينمو باستمرار، ولا شيء فيه يثبت على حال. وإذا كان انتقاله من بساطة الطبيعة إلى تعقيدات الآلة الصناعية استغرق آلاف السنين؛ فإن تحوله من عصر الآلة إلى عصر الإنترنت والفضاء الإلكتروني لم يستغرق إلا لمحة بصر قياساً على ما سبق. ولم يكتف التطور المشهود بإزاحة المظهر المادي للمرحلة الغابرة أو تغييره؛ بل جرف معه كثيراً من القيم التي ظن في حينها أنها لن تغيب، كالعبودية، والسخرة، والتمييز العنصري، وقهر الشعوب المستضعفة، وتركز السلطة في شخص الحاكم.

وإذا كان هذا هو حال البناء التحتي فليس لأحد أن يجادل عن الظواهر الفوقية التي لا مناص لها من متابعة ما يجري تحتها من التغيير.

* دكتوراه في القانون من جامعة بغداد 1979، أستاذ الشريعة والقانون في عدد من الجامعات العربية.

وهذا هو حال القانون الذي يتطور باستمرار تبعاً لتطور أوضاع المجتمعات كما يكون دافعاً للتطور في بعض الظروف والأحوال. فلا يعقل أن يكون الفقه المدني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي يعالج العلاقات الاجتماعية والتجارية والسياسية لأفراد المجتمع بمأمن من رياح التغيير؛ ذلك أنه بدون مساوقة حركة المجتمع، وملاءمة ظروفه يصبح الفقه متخلفا عن أداء مهمته، كما يصبح القانون فارغاً عن مضمونه وحكمته.

وهذا ما نلمسه في طبيعة الفقه الإسلامي وتجربته التاريخية؛ ففي التراث الفقهي الهائل والزاخر بتجارب مئات السنين، وعصارات عقول آلاف من أئمة ومجتهدين ومجددين شهادة تاريخية موثقة على قدرة الفقه الإسلامي العظيمة على التجدد مع كل قفزة اجتماعية واقتصادية وسياسية تحدث؛ ذلك أن في مرونة مرجعياته، وطبيعة معاييره الكلية، وقواعده العامة، وخطوطه العريضة مجالاً رحباً للتعامل المنسجم مع المستجدات الحياتية، ومقتضيات الأوضاع الجديدة. وإننا هنا نستثني النص المنـزل المطلق الذي لا زمان له ولا مكان كنصوص العقيدة والعبادة وما هو قطعي الدلالة والثبوت، ونعني الفقه القائم على نص نسبي في الزمان والمكان، أو على فهم فقيه واجتهاده كذلك، ولا نقصد بالتجديد هنا المس فيه، أو إضافة شيء جديد إليه هو ليس منه، ولا نبحث هنا عن المهدوية أو الفكرة التي تقول إن إماما مجددا يخرج في مطلع كل قرن يجدد أمر الدين ويحييه استناداً إلى الحديث الشريف الذي يرويه أبو هريرة عن النبي ﷺ: "يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها" كما رواه أبو داود في سننه. أو كما قال، مع أن هذه الفكرة شائعة في التقليد الفكري الإسلامي، ولكن التجديد الذي نعنيه ظاهرة اجتماعية؛ بل هو ضرورة اجتماعية يقتضيها التنسيق والمواءمة بين الفكر الناظم للواقع وبين الواقع ذاته.

ومثل هذا التجديد يجري في فقه الحياة العامة لا في الثوابت العقدية والشرعية المعلومة من الدين بالضرورة. والفرق بينهما هو أن الفقه فهم بشري، وتفسير ظرفي، ورؤية محدودة بالزمان والمكان، فليس بوحي مقدس؛ بل هو وضع بشري قابل للتغيير. أما الشريعة فهي نصوص مقدسة من القرآن الكريم والسنة الصحيحة الصادرة من موقع الرسالة والهداية. ومعلوم أن الشريعة تولّت هداية الإنسان إلى العقيدة التي تربط قلب

الإنسان المؤمن بخالق الوجود والموجود، وتجعله خاشعاً لإدارته وقضائه، راضياً بقدره، وبينت معالم السلوك الصالح، وقوانين الأسرة الراشدة، فلا اجتهاد فيما أمرت بإطلاق أو ـت كذلك. أما ما يتعلق بالجانب الاجتماعي أو السياسي أو بمركز الفرد في ا ـتمع والدولة فقد اكتفت الشريعة بالمعايير العامة التي تشبه قواعد العدالة، ومبادئ الإنصاف والإحسان، أو القانون الطبيعي في لغة القانونيين. وإن إنزال هذه المعايير والأصول الكلية والمنارات العامة على الوقائع والمستجدات يتم وفقا لمقتضيات الظروف المتغيرة زماناً ومكاناً. وللقضاة الحكماء تحكيم المصلحة العامة والحكمة ومقاصد الشريعة وفقاً لاجتهادهم الذي يحقق العدل. ومن الأفضل أن يتم تقنين أفضل الاجتهادات في هذا ا ـال طبقا لآراء الخبراء والمختصين في إطار هذه المعايير التي تقبلها شرائع الأمم.

ومن هاهنا يكون التجديد ضرورة اجتماعية لا مفر منه. وحيث تكون العادة محكّمة، أو تكون دلالات النصوص الشرعية ظنية، وحيث تستجد وقائع وأمور لم يصدر بشأ ا نص قاطع الدلالة، وثابت الوجود؛ فلا يكون من الحكمة هنا، ولا من الشرع استدعاء مفردات الفقه القديم، أو البحث الدلالي عن عبارات الفقهاء وفتاواهم لأزمنتهم لمعالجة هذه الأمور؛ بل لا بد من فقه تجديدي يلائم الواقع، ييسر الأمور ولا يعسرها، ويساير روح العصر ولا يقاطعه، ولكنه يستأنس بما هو أصيل ومناسب من التراث الفقهي الفني، ويستغني به ولا يستغني عنه.

وليس هذا ببدعة من الفقه، أو بابتداع لمنهج لم يسبق إليه، أو بدعوة لتجاوز التراث الفقهي الإسلامي الزاخر بكنوز المعرفة الفقهية أو تجاهلها، بل ما هو إلا دعوة لدفع العقول الفقهية المعاصرة باتجاه مواصلة التطور الفقهي والتشريعي؛ تأسياً بالرواد الأوائل الذين لم يكتفوا بمعالجتهم الفقهية لحاضرهم بل قدروها لما يتوقع حدوثه في مستقبل الأيام. فقد مرت الأمة الإسلامية بسلسلة طويلة من التجديد الفقهي انسياقاً مع تطور ا ـتمع، وتوقعات المستقبل؛ بل لقد جرت تجاوزات لصريح النصوص بحثاً عن حكمتها وغايتها. فقد قام عمر بن الخطاب بإبقاء سواد العراق، المفتوح عنوة، ملكاً للدولة، ووقفاً لمصالح المسلمين وما قسمه قسمة الغنائم على الفاتحين؛ طبقاً للتوزيع الرقمي المنصوص عليه في الكتاب والسنة بالرغم من أن جمهور الصحابة الفاتحين قاوموا قراره هذا الذي اعتبروه

مجحفاً وغير شرعي، وطالبوا بحقوقهم الشرعية في ثروة العراق، ذلك أن الخليفة القائد أحس أن مشروع الدولة الموسعة والمحاطة بالأخطار لا يقوم دون نظام مالي محكم، ورصيد اقتصادي قوي يحمي الدولة، ويشبع حاجا ا وأدرك مبكراً المفهوم القرآني لخطورة تكدس الأموال عند فئة من الناس، أو لجيل منهم دون آخرين ﴿كَي لا يكُونَ دولَةً بين الأغْنِياء مِنكُم﴾ (الحشر: 7) فأصر على موقفه، وأسس بذلك، مع خيرة الفقهاء من الصحابة، مبدأ أولوية الحكمة والمصلحة العليا في قضايا السياسة والإدارة وا تمع. وقد طبق هذا المبدأ أيضاً في إيقاف حد السرقة عام ا اعة، وفي حرمان المؤلفة قلو م من نصيبهم المقدر بنص صريح من القرآن الكريم استناداً إلى تغير الظروف التي لم تعد فيها حاجة لاستمالة قلوب هؤلاء أو لتحييدهم في المعركة.

إنّ التجديد الفقهي الجاد لن يتحقق دون تفعيل هذا المبدأ في حياتنا الدستورية والفقهية والعملية ودون إعادة الحياة إليه. فهو مبدأ يطلق العقول للبحث عما هو أقوم، ويوسع الفقه لما هو أصلح، و يرشد الفكر لما هو أسلم، ويؤصل فقه التيسير ومصلحة الأمة.

ومع أن هذا المبدأ الأصولي لم يبلغ مداه المطلوب في تراثنا الفقهي والسياسي والإداري فإن الاجتهاد الفقهي كان يختلف من زمان إلى زمان، ومن مدينة إلى مدينة؛ كما كانت الحال في الفقه الشافعي الجديد في مصر وفقهه القديم في العراق، وفقه أهل المدينة المنورة وفقه مالك في مكة. فقد صدق ما نسب إلى عمر بن عبد العزيز "تحدث للناس أقضيه بقدر ما أحدثوا من الفجور"؛ فالحياة الإنسانية حافلة بوقائع جديدة تتطلب مواجهتها بحلولٍ تناسبها إن اقتضى الأمر، وهي لا تتحقق باستنساخ الحلول الاجتهادية القديمة، أو بالتوسل بمفردات الفقه القديم؛ بل بفهم الواقع الجديد، وبالبحث القانوني والفقهي عن المبادئ العامة التي تحكم أمثاله، وعن حكمة الشارع في نظائره، وعن الاتجاه العملي المتعارف عليه بشأنه، أو بالالتجاء إلى الاجتهاد الجماعي للخبراء والفقهاء، ومع الاستئناس بالفقه المقارن.

وليس الكلام هنا كما ذكرنا في العقيدة والعبادات والأخلاق الثابتة فهي قيم تتسم بالإطلاق، تناولتها الشريعة بالتحديد وبالتفصيل؛ لا بالصيغ المعيارية المرنة، ومن هنا صح القول: إن الشريعة الإسلامية خالدة وصالحة لكل زمان ومكان.

والحق أن القول بأن الاجتهاد للبحث عن الحكم الملائم مفتوح لأهله دائماً، يقترب من القول بتجدد الفقه الإسلامي وتطوره مع تطور الوقائع والأحداث. وهو ما استمر الفقه الإمامي يباشره، و ض به الأزهر الشريف منذ حركته التجديدية في عهد الشيخ محمد عبده ومن بعده، وتكاد تجمع ا امع الفقهية المعاصرة عليه رغم تردد بعضهم في ذلك، وتشبث آخرين بالبقاء في حدود عبارات الأقدمين، دون أي اعتبار للزمان والمكان ولقيم الإنسان، مع أن الشائع في تراثنا الفقهي أن كثيراً من اختلافات ا تهدين والأئمة كان اختلاف عصر وزمان؛ لا اختلاف حجة وبرهان. وباستقراء اختلاف الاجتهادات الفقهية؛ وضعوا القاعدة الفقهية التي مفادها "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الظروف والأزمان" فقد ذكر العلامة محمد الطاهر بن عاشور أنه "كان الشيخ أبو محمد بن أبي زيد اتخذ كلباً بداره فقيل له: إن مالكاً كره اتخاذ الكلاب في الحضر، فقال: لو أدرك مالك مثل هذا الزمان لاتخذ أسداً على باب داره"[1] ويفهم منه أن كل حكم شرعي يتبع العادة، يتغير بتغير العادة. قال الإمام القرافي "إن كل ما تتضمنه الشريعة يتبع العادات ويتغير في أحكامه بتغير العادات، وتبعاً لما تقتضيه العادات الجديدة".[2]

أقول: لعل القرافي استند في رأيه هذا إلى الآية الكريمة ﴿يريد اللّه ليبين لكُم ويهديكُم سنن الذِين مِن قبلِكُم ويتوب عليكُم واللّه عليم حكِيم﴾ (النساء: 26). فالشريعة الإسلامية السمحة تتسع لتجديد الفكر، ولتغليب المقاصد على الالتزام الشكلي الصارم بحرفية النصوص، وهي تشجع البحث والاجتهاد للأفضل والأحسن قياساً على المقاصد الكلية واعتباراً دى الإسلام.

ومع أن المؤسسات العلمية الفقهية الحديثة تقر بالاجتهاد؛ إلا أن الملاحظ هو أن ما يجري من الاجتهاد من المستجدات والنوازل لا يخرج -على الأغلب- عن إطار التشبث

---

1 بن عاشور، الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الشركة التونسية للتوزيع، 1978، ص87.

2 محمصاني، صبحي. **فلسفة التشريع الإسلامي**، بيروت: دار العلم للملايين،1961، ص214.

بالفقه التقليدي. فهو قائم على فقه المباني والآلية القديمة لعلم أصول الفقه، دون فقه المعاني القائم على دراسة الواقع ومقاصد الشريعة، مع علمهم بأن مقاصد الشريعة قطعية وبأن آليا م اللغوية والبيانية والاستدلالية في علم أصول الفقه تزخر بالاختلافات والظنون كفكرة مفهوم المخالفة والأخذ بأحاديث الآحاد وقطعية العموم، وأن الأمر للوجوب مثلاً.

فعلى الباحث الذي يبتغي المواءمة بين الفقه الإسلامي والواقع المتجدد باستمرار أن يستعين بمقاصد الشريعة ومبادئها العامة التي تشخص الاتجاه الحقيقي لمعالجة قضايا الناس، وتعالج التضارب الذي قد يحصل في تفسير النصوص التي تتناقض بشأ ا مختلف الدلالات الأصولية. فلا تصلح عبارات الفقهاء والأئمة الأعلام أساساً لاستنباط الأحكام منها بمثل ما كان ا تهدون الأوائل يستنبطو ا من الكتاب والسنة. فالاجتهاد يؤصل بنص قطعي من الشارع أو بالحكمة التي هي مرجع للفقه بمقتضى آيات واضحات، ولا يؤسس على عبارات وردت من كتب الفقهاء، ولكن يستأنس بآرائهم. والحق أنه ما ادعى أحد من كبار ا تهدين أن اجتهاده هو الحق أبداً، وما دعا أي منهم إلى تقليده، بل كان كل منهم يدعي أن رأيه أحسن ما قدر عليه. ومن جاءهم بأفضل منه قبلوا منه كما قال أبو حنيفة. وقد ردد معظم الأئمة "إذا صح الحديث فهو مذهبي". ومما يروى عن الشافعي "رأينا صواب يحتمل الخطأ ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب" وهو شعار معناه حرية الاجتهاد والبحث للوصول إلى ما يعتقده الباحث صواباً، وأنه ليس لأحد من ا تهدين الادعاء بأن الحقيقة حكر عليه وأ ا لا تجاوز اجتهاده.

هذا، وإن تعدد الاجتهادات لا يربك ا تمعات المسلمة ولا يثير التنافر والتناقض بينها تبعاً لتناقض الاجتهادات كما يظن لأول وهلة؛ ذلك أن اجتهاد الفقيه لا يلزم أحداً، وإن مهمة الدولة والقضاء الرسميين هي الحكم بإلزام الآراء الصالحة للتنفيذ في الزمان والمكان المعينين بإقرارها وتشريعها في مجموعات تشريعية. ومن المعلوم أن حكم القاضي يرفع الخلاف.

فكان لا بد من البحث عن مدخل جديد للاجتهاد يضاف إلى علم أصول الفقه، يلاحق التطور، ويعالج المستجدات، ويؤصل التجديد وفقاً لمعايير الشريعة العامة.

ولا أدعو بهذا إلى إلغاء علم أصول الفقه؛ فهو إبداع منهجي وفكري ولغوي ومنطقي إسلامي يساعدنا على ضبط فهم التراث الفقهي للمذاهب الفقهية التاريخية، ويقوي ملكة الاجتهاد، ويمرن العقل الاستدلالي على التمحيص والتحقيق في الحكم، ويعين طالب الفقه على فهم مسالك التحليل ولكني أرى أنه لا يكفي لمعالجة المستجدات أو لتأصيل التجديد وأنه ما دامت النصوص الشرعية المتعلقة بالمعاملات والسياسات الدنيوية تهدف إلى تحقيق مصالح الناس ورفع الحرج عنهم، وإلى تيسير أمورهم، وهي نصوص عامة وقليلة؛ فإن مهمة المجتهد الباحث عن حكم ملائم لواقعة مستجدة هي البحث عن فقه الواقع أولاً وما هي مصلحة الناس فيه ثم الحكم له وفقاً لمقاصد الشريعة وحكمة الموضوع في الزمان والمكان. فأميل بذلك إلى ما دعا إليه العلامة بن عاشور وسماه علم مقاصد الشريعة.[3]

ومن أهم مؤيدات هذا القول ما تقرر لدى معظم الفقهاء والأصوليين وثبت لدى المتكلمين من الماتريديين والمعتزلة أنّ أحكام الله معللةٌ بالمصالح والحكم. وقد قال في ذلك ابن القيم "محال على أحكم الحاكمين وأعلم العالمين أن تكون أفعاله معطلة عن الحكم والمصالح والغايات الحميدة. والقرآن والسنة والعقل والفطر والآيات شاهدة ببطلان ذلك."[4] ثم من الثابت أنه سبحانه ما أرسل الرسل وأنزل الشرائع إلا لإقامة نظام للبشر يعينهم على درك مصالحهم، وتحقيق العدل بينهم، وقد بين القرآن الكريم بما لا ريب فيه هذه الحقيقة الأصولية للأمة في: ﴿لَقَد أَرسَلْنا رسلَنا بِالْبيناتِ وأَنزلْنا معهم الْكِتاب والْمِيزانَ لِيقُوم الناس بِالْقِسطِ﴾ (الحديد: 25). والقسط هو العدل الذي يحقق مصالح الناس، ويرفع الحرج عنهم. وحيث يكون العدل يكون هناك شرع الله، فليس العدل في الالتزام الحرفي دون التقيد بالمضمون، بل العدل في إحقاق الحق وفي هدوء الضمير الإنساني وطمأنينة العقول والقلوب تجاه الحاكم. والعدل هو الخير الذي قامت عليه شرائع الأديان والأمم المتحضرة. ومن هاهنا جاز للمسلم أن يحنث بيمينه، ويأتي بما هو خير ومصلحة لما ثبت في الصحيحين وغيرهما أنه قال الرسول ﷺ:"من حلف على شيء فرأى غيره خيراً منه فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه".

---

[3] بن عاشور، الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص8.

[4] الجوزية، ابن القيم. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مطبعة السنة المحمدية، 1953، ص14.

أما موجبات الدعوة إلى تأصيل الفقه الجديد على المقاصد لا على الصناعة النحوية والمنطقية بالاستعانة بالاشتقاقات والافتراضات في الجملة الكلامية دون رعاية الواقع والمقصد وروح الشريعة؛ فهي أن أصول الفقه ينبغي أن تكون قطعية، بعيدة عن الجدل والخلاف. وكما أن الاستدلالات العقلية والمنطقية لا بد أن تنتهي إلى مقدمات بديهيات لينقطع الجدل واللجاج بين المتحاورين؛ فإنه من المنطقي أن تنتهي الأدلة الفقهية إلى مسائل قطعية تقطع النـزاع، وتنهي الجدال. وهي تتجسد، هنا، في مقاصد الشريعة، وفي المعايير العامة والقواعد الكلية المستقرأة من مفردات التطبيق النبوي، ومن عموميات الشريعة، والمبادئ العامة المتعارفة في جميع الملل. وواضح أ م مختلفون في معظم مسائل الفقه، وأن هذا الاختلاف ينعكس في الفروع الفقهية؛ فبدلاً من أن تنهي المسألة الأصولية الخلاف الفرعي فإ ا تؤصله. فلا يصلح علم أصول الفقه لتوحيد الآراء، أو لتقريب وجهات النظر الفقهية. ومن هاهنا فإنني أنحاز تماماً إلى الرأي السديد الذي أطلقه العلامة الشيخ التونسي محمد الطاهر بن عاشور، وأراده مشروع تجديد وإصلاح للفكر الأصولي الإسلامي، ولم يظهر بعد من يكمل صياغته؛ حين قال "فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذو ا في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت ا، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه (علم مقاصد الشريعة) ونترك علم أصول الفقه على حاله، نستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منـزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل، علم مقاصد الشريعة.[5]

ويرى بعضهم أن أصول الفقه لا تطلب لها القطعيات؛ لأ ا إلى الأحكام أقرب وعن أصول الدين أبعد. ولهذا لا يفسق المخالف فيها ولا يبدع.[6]

---

[5] بن عاشور، الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 8.

[6] ابن تيميه، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني، ص366.

ويتردد عند بعضهم أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من الدلائل اللفظية إلا إذا اقترنت ا قرائن تفيد اليقين، سواء كانت تلك القرائن مشاهدة، أو منقولة إلينا بالتواتر.[7]

والحق أن ما أهدف إليه في هذه العجالة هو أوسع من التجديد الفقهي تبعاً لتجديد علم أصول الفقه، فإني أسعى للبحث عن مداخل جديدة توسع مجالات الاجتهاد والاختيار ولا تضيق الباحث في إطار الإلزام الحرفي للنصوص. ومما يشجعني في سعيي هذا أن الشرع ما ألغى العرف السليم الذي أسهم في استقرار ا تمع الجاهلي، بل أقره وهذب بعضه وألغى ما لا يصلح ولا يتفق مع قيم الإسلام، وأن الأصل في الأشياء الإباحة وأن الحظر استثناء ومنصوص عليه في الشرع.

وفي ضوء هذه الاعتبارات رأيت أن في الميادين المتعلقة بالشؤون الدنيوية مجالات رحبة لاستعمال العقل والحكمة في البحث عن الحكم الملائم مع الأعراف السليمة في فقه المعاملات والسياسة، ورأيت أيضاً أنه ليس مما يتوفر من النصوص النبوية الصحيحة ما يحول دون حملها على النصح والإرشاد لا الإلزام والفرض في معظم الأحوال. ومن تدبر الاختلافات الفقهية في المذاهب المختلفة لعلم يقيناً أن تغير الظروف والبيئات كان وراء كثير من هذه الاختلافات. ومعلوم أن الشافعي غير بعض أحكام له في بغداد حين هبط مصر، وخالف فقهاء المذهب الحنفي ما نص عليه إمامهم في مواضع كثيرة لعلمهم بأنه لو كان في زما م لقال بما قالوا به. منها أن المذهب الحنفي لا يعتد بالإكراه إلا إذا كان واقعاً من السلطان أو بأمر منه ولكن المتأخرين لما رأوا فساد الزمان، وتسلّط بعض الناس على بعض دون خوف من الأحكام، ولاحظوا فقدان الوازع الديني، أفتوا بأن الإكراه يعتد به في الأفعال والعقود ولو كان واقعاً من غير سلطان.[8]

وهذا هو ما يعنيه العلامة ابن القيم الجوزية بقوله: "فهنا نوعان من الفقه، لا بد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به

[7] الرازي، فخر الدين: **المحصول في علم الأصول**، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني، ج1، ص408.

[8] ابن عابدين، محمد أمين الدمشقي. **رسائل ابن عابدين**، ج3، ص125.

بين الصادق والكاذب والحق والباطل. ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب ولا يجعل من الواجب مخالفاً للواقع."[9]

وهذه الرؤية الجديدة، التي أعنيها، تعتمد مداخل وطرقاً هي شائعة في التفسير الأصولي وليست بغريبة، وتراعي قاعدة الإباحة في منطقة الفراغ الواسعة، ليكون هنالك مجال عقلي واسع يمارس فيه القضاة والمشرعون خبر م العلمية والعملية في ضوء متغيرات الواقع، ومقتضياته العامة، وتستفيد في ذلك من مبادئ الشريعة، ومعاييرها العامة، وقواعدها الكلية التي تؤسس الرحمة للجميع، وتنفي الحرج في الدين، وتلغي الضرر والضرار، وتأمر بالعدل والإحسان، وتدعو إلى الوحدة والسلام، وتجعل الإسلام دين كل مؤمن، وتقر قبلة كل دين في الدنيا ﴿وما بعضهم بِتابِعٍ قِبلَةَ بعضٍ﴾ (البقرة: 145) وتجعل الأرض ميداناً متاحاً للجميع ﴿كُلا نمِد هؤلاء وهؤلاء مِن عطَاء ربك﴾ (الإسراء: 20) وتدعوهم إلى المنافسة في الخيرات ﴿فَاستبِقُوا الخَيراتِ﴾ (المائدة: 48) لا إلى الصراع بين الحضارات، وتنشد الحكمة والجدال الهادف إلى إحقاق الحق دون تعصب أو تشنج. وتقدر هذه الرؤية التي أعنيها؛ ولا أدعي أنني مبتدع فيها أو مبدع، أن الشريعة الإسلامية لم تنظم قواعد السياسة وأنظمتها التفصيلية بل تركتها لوعي الأمة وتطورا ا فتقع السياسة ضمن الفراغ الواسع المقصود الذي تحكمه قواعد العدل والسماحة والحق، ومبادئ الأخوة في الدين أو الأخوة في الإنسانية، وتنظمه إرادة الإصلاح، والمنظومة الأخلاقية الواسعة في الشريعة الإسلامية. والحكمة ضالة المؤمن يلتقطها أينما وجدها.

وفي ضوء هذه القيم والمعاني يمكن أن نلتقط الإشارات العامة لتنظيم هذه الرؤية في طرق ومناهج يساعد كل منها في تجدد الفقه، أو رؤية جديدة للفقه الإسلامي تخفف عنه أعباء التراث المتراكم الهائل القائم في معظمه على الصناعة النحوية والأصولية الدلالية (أي فقه المباني) ولواقع مختلف، وتعيده إلى المقصد الكلي للشريعة في حفظ الإنسان، ومعالجة همومه في الحياة مع مراعاة العدل والإنصاف.

---

[9] الجوزية، ابن القيم. مرجع سابق، ص122.

ومن هذه المناهج ما يلي:

أولاً: البحث التحليلي في وظائف السنة النبوية.

ثانياً: التوسل بفقه المعاني.

ثالثاً: مرونة الفكر الإسلامي وانفتاحه في البعدين السياسي والحضاري.

رابعاً: استيقاظ المذهب العقلي في الإطار الفقهي (التحسين والتقبيح العقليين).

خامساً: اعتماد الحكمة التي جاءت رديفة الكتاب الكريم.

ومن الواضح أن تطوير هذه المداخل سوف يوسع –إن شاء الله- مجالات العقل والخبرة البشرية في البحث عن الحلول الملائمة لقضايا السياسة وا تمع المعاصرة دون الحاجة إلى القياس على ظروف لم يعد الجامع يربط بينها وبين العصر في القضايا الدنيوية.

قراءة في كتاب الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان* للدكتور عبد الوهاب المسيري**

صالح محمد نصيرات***

مقدمة

يحتوي الكتاب على مقدمة قصيرة وثمانية فصول، جاءت عناوينها كما يأتي: الإنسان والمادة، إشكالية الطبيعي والإنساني، العقل والمادة، المادية في التاريخ، الترشيد والقفص الحديدي، ناية التاريخ، العنصري الغربية في عصر ما بعد الحداثة، المادية والإبادة.

وقد استهدف المؤلف في هذا الكتاب محاولة فتح باب الاجتهاد بخصوص دراسة ناقدة للفلسفة المادية الكامنة خلف العديد من الفلسفات الحديثة، التي شكلت رؤية العالم المعاصر للتاريخ والتقديم والعلاقات الدولية، بل وشكلت أيضاً رؤيتنا لنفسنا لأن هذه الرؤية هيمنت على النخب الثقافية والفكرية في مجتمعاتنا. ويستخدم المؤلف في هذا الكتاب -شأنه في هذا شأن كتبه في الآونة الأخيرة- النموذج المعرفي أداة تحليلية.

تبقى قضية الإنسان محور الاهتمام لكثير من الفلسفات الروحية والمادية. فالإنسان هذا المخلوق العجيب استحوذ على اهتمام الفلاسفة والمفكرين منذ بدايات الفكر الإنساني. فضلاً عن أن الإنسان كان الهدف الأساس من الرسالات السماوية. وهذا الإنسان بالتركيبة العجيبة المتمثلة في الجمع بين المادية والروحانية سيبقى كذلك محط اهتمام العقلاء والمفكرين والفلاسفة. والسبب واضح جداً، فالإنسان محور هذا الوجود وهو في ذات الوقت المخلوق الذي سخرت له السماوات والأرض وسجد لكرامته الملائكة.

---

* المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دمشق: دار الفكر، 2002، 240 ص.

** أستاذ سابق للأدب الإنجليزي والمقارن بجامعة عين شمس والملك سعود والكويت، مفكر مصري وخبير في الدراسات الصهيونية.

*** دكتوراه في التربية (مناهج وطرق تدريس اللغات الأجنبية) من معهد فرجينيا للتقنية سنة 1999. مدير أكاديمية واشنطن الإسلامية.

هذا المخلوق الكريم المعقد التركيب اختزل في المادية الحديثة والقديمة على السواء إلى مجرد مكون مادي من دم ولحم: أي مواد عضوية وكيماوية ليس أكثر. فهو لا يختلف عن أي مخلوق آخر في هذا الكون من طبيعة مادية أو مخلوقات حيوية.

والكتاب الذي بين أيدينا يتناول الفلسفات المادية المشار إليها آنفاً بالنقد والتحليل. وهو كتاب سيجد بعض القراء صعوبة كبيرة في إدراك الكثير من العلاقات والنتائج التي يتوصل إليها. فالكتاب من الناحية الموضوعية يتناول موضوعاً بحث كثيراً في الأدبيات الإسلامية المعاصرة. حيث إن نقد الفكر الفلسفي الغربي لم يتوقف. كما أن ربط الاستعمار الحديث والقديم بالفلسفة العلمانية ليس جديداً. ولكن الجديد كثير في هذا الكتاب. فالكتاب لا يطرح العالم الغربي مقابل العالم الإسلامي، أو الفلسفة الغربية مقابل الإسلام. ولا يتناول الغرب من المنظور الإسلامي الذي درج عليه الكثير من المؤلفين الإسلاميين الذين يتناولون الغرب لا لشيء إلا لإظهار تقدم المسلمين عليه وتفوق القيم الإسلامية. ولعل هذا المنهج كان له ما يبرره. أما الكتاب الذي بين أيدينا فيتناول العلمانية من خلال رؤية فلسفية شاملة تربط تاريخ الفلسفة الغربية التنظيري بالمآسي التي جر ا هذه الفلسفة ليس على العرب والمسلمين وحدهم بل على فكرة الإنسان، حيث جردته من قيمته الحقيقية وحولته إلى أداة توظف لصالح إما مجتمعات عنصرية أو شركات استهلاكية قائمة على الربح.

إن قيمة هذا الكتاب تكمن في عدة أمور منها:

- رده الفظائع الغربية والتجريد الغربي للإنسان إلى رؤية فلسفية شمولية واحدية لا ترى مرجعية في غير ذا ا،
- عدم السقوط في فخ المقارنات التقليدية بين الأنظمة والفلسفات الغربية من جهة وبين الإسلام من جهة أخرى،
- ربط الفلسفة بالواقع المعاش والمحسوس، فالفلسفة الغربية ليست -كما يتوهم البعض- نقاشات تدور في مقاه أو أندية، بل هي ممارسات يومية.

- إعطاء القارئ أداة لتفسير الكثير من الوقائع المعاشة. ولعل الأحداث الأخيرة في العالم خصوصاً أحداث سبتمبر يمكن تفسيرها من خلال الصراع بين الوحشي الاستعماري المتلهف للسيطرة على العالم والفئات الغاضبة في العالم الإسلامي.

وقد يجد بعض القراء بعض التكرار في الكتاب. حيث ترافق القارئ فكرة النازية والصهيونية والعلاقة بين الإنساني والطبيعي معظم الكتاب. وهو في ظني أمر طبيعي لأن الموضوع كثيف والتكرار أمر طبيعي للتذكير المستمر بفكرة الكتاب.

يناول المؤلف في الفصل الأول العلاقة بين الإنسان والمادة من خلال التصورات الفلسفية القديمة والحديثة. فالإنسان في التصور السليم -وهو التصور الإسلامي- مخلوق مكرم فيه الطبيعة المادية التي تجعله يشارك المخلوقات الأخرى في هذا الكون خضوعه للقوانين الطبيعية والحتميات التي تسرى على كل المخلوقات من حيث وجود بداية له و اية.

أما الجانب الذي يتجاوز فيه الإنسان بقية الكائنات الأخرى وهو الجانب الروحي فإنه يجعل هذا المخلوق متميزاً على غيره بما أنعم الخالق سبحانه وتعالى عليه من نعمة العقل والروح. فالروح التي نفخت فيه هي من روح الله سبحانه وتعالى، والعقل الذي يمتلكه جاوز به المخلوقات الأخرى. فهو كائن حر الإرادة مفكر ودائب النظر والبحث لا يبقى على حال خاضعاً للتأثيرات الطبيعية. فهو عنصر فاعل في هذا الكون ولا يرضى أن يعيش ريشة في مهب الريح. هكذا خلق وهكذا سيعيش حياته.

فالفلسفات المادية لم تتجاوز في نظر ا للإنسان ما تراه من مخلوق يعيش على هذه الأرض يسعى ويكدح ليحقق ذاته من خلال الأعمال التي يقوم ا. فالإنسان مخلوق براني، أي أن الفلسفة المادية لم تعن بالجانب الجواني للإنسان ولم تلق بالاً لنوازع هذا الإنسان ومشاعره وخصوصيته، بل العكس هو الصحيح. فهو جزء من العالم المادي المنظور.

ففي استقراء المؤلف لتلك الفلسفات يجد أ ا أغفلت أن هذا الإنسان لم يكن جزءً من هذه الطبيعة. فهو مخلوق متميز عنها وعليها. وهو منفصل عنها ذاتاً وموضوعاً. وهو متميز عليها بالملكات والخصائص التي أنعم الخالق سبحانه وتعالى ا عليه.

هذه الخصوصية ترفضها الفلسفات الوضعية والمادية. وهذا الجحود والنكران لطبيعة الإنسان ما هو إلا غطاء لإنكار طبيعة العلاقة بين هذا المخلوق والقوة الربانية. فالإيمان بتميز الإنسان وتفرده يعني بالضرورة الإيمان بأن الإنسان مخلوق متميز وهو ما أكدته الديانات السماوية.

والمادية هي التي أنتجت العقلانية المادية التي تنكر الوحي والإلهام ولا تؤمن إلا بالمادة والمناهج المادية سبيلا إلى المعرفة. هذه المادية -كما يرى المؤلف- هي التي أنتجت نوعين من المناهج :العقلانية المادية واللاعقلانية المادية. فالنظام النازي نظام مادي ولكنه لا عقلاني، عكس النظام المادي الأمريكي الذي يعتبره المؤلف مادياً لكنه عقلاني.

في الفصل الثاني يتناول المؤلف قضية ذات أهمية بالغة وهي قضية اكتسبت اهتماماً كبيراً لدى الباحثين، بل يمكن القول بأن قضية العلم اليوم هي هذه العلاقة بين الطبيعي والإنساني. ولما كانت العلاقة بين الظاهرتين الإنسانية والطبيعية واضحة للعيان ولا يمكن إنكارها، فلابد من دراسة تلك العلاقة للتأكد من مدى صدق أو مقاربة الفلاسفة الماديين للعلاقة بين هاتين الظاهرتين. فالظاهرة الطبيعية في نظر المادين ظاهرة شاملة ولا يستثنى منها الإنسان. فالإنسان -في النظرة المادية- جزء من الظاهرة الطبيعة غير منفصل عنها ولا متجاوز لها. ولما كان الأمر كذلك، فإن القوانين الطبيعة تسري على الإنسان سريا ا على الشجر والحجر والحيوان لا فرق. وهو أمر يثير السخرية.

والإنسان المخلوق المكرم في نظر المنهج الرباني، يختلف اختلافاً بيناً "ولكنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور". فعمى القلوب وبعدها عن الخالق سبحانه، جعلت الماديين لا يميزون حتى وهم ينـزلون العقل منـزلة الرب، بين الإنسان والطبيعة الصماء ذلك أن كبرياءهم تمنعهم من الإيمان بالخالق سبحانه، لذا فهم يرتكسون في حمأة الطين وينـزلون بالإنسان إلى منـزلة العجماوات بل أحط من ذلك فالماديون ينـزلون بالإنسان منـزلة الحجر.

أما الإرادة وحرية الاختيار فهي فرق حاسم بين مادة تخضع خضوعاً كاملاً للقوانين الحتمية، وبين إنسان متميز عليها بإرادة حرة تجعله يختار ما يشاء من الأفعال ويترك ما يراه غير مناسب له.

ويعرض المؤلف لقضية الإنساني والطبيعي في الفكر العربي الماركسي الحديث. ففي هذا الفكر، نجد أن قضية الإنسان الأساسية هي العلاقة بين الإنسان والطبيعة هي علاقة تبادلية تفترض المساواة في ـاية المطاف بين الإنسان والمادة. يقول د. فؤاد مرسي "الاقتصاد هو مجال رئيسي للعلاقة بين الطبيعة وا ـتمع، فبعد أن "ابتعد" الإنسان عن الحيوان، وهو ما يعني ابتعاده عن الطبيعة وتفوقه عليها، فإنه يعود فيدخل في علاقة تبادلية تفترض المساواة الكاملة" ويستمر مرسي ليصل إلى مبتغاه "لهذا أصبح العلم كله طبيعياً واجتماعياً علماً ذا طابع اجتماعي" ص47. هذه العلاقة التي تبدو ثنائية يرفضها الماديون لأن القضية الأساسية عندهم هي التوحد بين عناصر الطبيعة كلها. والإنسان وا ـتمع ليسا سوى جانب من جوانب الطبيعة.

ويشير المؤلف إلى عدد من الكتاب العرب كحامد عمار وحسن الساعاتي نقداً لاذعاً للماديين ولنظر ـم التجريبية التي يراد منها استخدام الإنسان ساحة للتجريب من خلال القوانين المادية البحتة. فالإنسان في المنهج التجريبي ليس سوى رقم يتعامل معه الباحثون. هذه الرقم يجب -في نظر الماديين- أن يخضع للحتميات التي يرو ـا مناسبة في موقف ما.

ويبين المؤلف أن كثيراً من الباحثين من علماء وفلاسفة يرون أن الرؤية التجريبية تافهة لإصرارها على الحقائق الصلبة والسببية المطلقة والتي ذهبت إلى أن قوانين التاريخ وا ـتمع الإنسانيين تشبه قوانين الطبيعة. ويرى أن التركيز على الإنسان يجب أن يتوجه إلى دراسة الداخل "الجواني" للإنسان والذي يمثل المشاعر والأحاسيس والعواطف وهي الأمور التي تجعل هذا المخلوق مميزاً على الطبيعة الجامدة. كما أن النموذج المادي في تفسير الظاهرة الإنسانية قد فشل فشلاً ذريعاً، ذلك لأن عقل الإنسان يتحدى التفسيرات المادية. وقد بين بعض العلماء مثل تشومسكي العالم اللغوي والفيلسوف المعروف أن اللغة الإنسانية ليست -كما ذهب السلوكيون- عادات يكتسبها الطفل من البيئة، بل هناك قدرة كامنة قادرة على التوليد سماها القدرة التوليدية. كما أن الاكتشافات العلمية أثبتت أن العقل الإنساني ليس صفحة بيضاء كما يتوهم الماديون، لتقوم الطبيعة -البيئة- بنقش ما تريد. فضلاً عن أن الأحاسيس والمشاعر الدينية لا يمكن تفسيرها تفسيراً مادياً بحتاً. ويتساءل المؤلف الكيفية التي تحدد صورة تفكير ما. وعلاقة المؤثر المادي بالاستجابة الفكرية والعاطفية. ونظراً لأن الإنسان يدرك الأشياء والواقع كجزئيات تنضوي تحت كلٍ متكامل، فإن

الماديين في عصر ما بعد الحداثة أنكروا فكرة الكل وأعلن نيتشه موت الإله "كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذباً."

أما الطبيعة البشرية فهي محل هجوم مستمر للماديين. فالإنسان غير مستقل عن المادة ولا يستطيع تجاوزها، فهو باختصار أسير لهذه المادة. ولذلك فإن تفكيك الإنسان وإعادته إلى عناصره الأولية الأولى هو التفسير الوحيد المتوفر لدى الماديين.

ومن أمثلة الهجوم على الطبيعة البشرية ما يسميه المؤلف وحدة العلوم. أي أن جميع العلوم تتخذ من المادة والطبيعة مرجعاً، وحتى العلوم التي تبحث في الإنسان وقضيته، نجد أ ا ذات ارتباط مادي. ومن هنا فإن العلوم واحدة. أي أن ما يسري على الطبيعة يسري على الإنسان. ومن هنا يستطيع الباحث أن يدرك سر ربط العلوم الإنسانية من حيث الدراسة والبحث بالعلوم الطبيعية واتخاذ النموذج العلمي الطبيعي الأساس في البحث في القضايا التي م الإنسان. وهنا لا بد أن نشير إلى النقد الكبير الموجه إلى الفلسفة الوضعية التي حولت دراسة الإنسان من دراسة موضوعية خالصة إلى مجرد أرقام.

أضف إلى ذلك أن العلوم المسماة إنسانية تبحث عن تاريخ الإنسان لا عن طبيعته. والأخطر من ذلك أن الإنسان لم يكن إنساناً قبل أن تشكله الطبيعة والعلاقات الاجتماعية التي مردها ومرجعيتها الحاجات المادية: علاقة الإنتاج ليس أكثر.

ويستطرد المؤلف في الحديث عن النموذج التفكيكي الذي يدعو إلى طرد الإنسان من حالة الثبات إلى حالة من التغيير المستمر. فالحالة الإنسانية ليست مستقرة ولا ثابتة. كما يشير فوكو.

أما الموضوع الآخر في الهجوم فهو حركة الحقوق الجديدة والتي تتمحور حول المرأة. وهذه الوضع الجديد جعل لكل موضوع حركة تحرر. فللفقراء والشواذ والسود والبيض والنساء والمعوقين وحتى الكلاب حركات تحرر. بل الأسوأ من ذلك أن توجد حركات تحرر تدافع عن كل ما هو غير طبيعي وذلك ليكون الإنسان حالاً في الكون لا منفصلاً عنه. أي أن التفسير المقبول لانتشار المذاهب والتقاليع الدينية الجديدة ليس مرده سوى انتشار المادية الحلولية التي لا ترى في الإنسان سوى مظهر من مظاهر الكون المادي.

في الفصل الثالث يناقش المؤلف نظرة النظريات الفلسفية إلى العقل. فالداروينية ترى أن العقل قد ظهر من خلال عملية تطور كامنة في المادة ذا ا والماركسية ترى أن العقل ظهر من خلال علاقة إنسانية بالطبيعة وبقية البشر. أما دوركهايم فيرى أن العقل من الجماعة بمثابة الضمير من الفرد والعقل الجمعي صورة اجتماعية مركبة. وترى الفلسفات المثالية أن العقل قوة تدرس المبادئ العامة المادية وغير المادية. فكأنه شيء مستقل عن الإنسان وهكذا. ويقدم المؤلف رؤيته الموجزة فيقول إن العقل الإنساني شأنه شأن الظاهرة الإنسانية مادي في بعض جوانبه متجاوز للمادة في جوانب أخرى وهو ليس عقلاً مادياً ولا مثالياً وإنما هو عقل إنساني يعيش ثنائية الجسد والروح.

ثم يشير إلى إسهامات مفكري مدرسة فرانكفورت وتميزهم بين العقل الأدائي وجذوره في الفكر الإغريقي القديم، والعقل النقدي الذي طورته جهود فكر الاستنارة وأعطى للعقل مفهوماً ذا بعد إنساني وميتافيزيقي متجاوز للمادة. لكن وحدة الأساس يتمثل في قدرته على التفكيك لكنهم رؤيتهم للواقع الاجتماعي وتطوره تنطلق من الفلسفة الليبرالية التي تترك مصيره إلى آليات السوق والاقتصاد مع غياب للغائية الإنسانية. وينتهي التحليل الفلسفي للمؤلف إلى أن الليبرالية والفاشية كلاهما كامن في فكر حركة الاستنارة.

في الفصل الرابع: المادية في التاريخ، يتناول المؤلف بالحديث التفصيلي الفكرة الداروينية والدور التخريبـي لهذه الفكرة. ويرى المؤلف أن هذه الفكرة هي أساس العلمانية الشاملة. فقد طرحت هذه النظرية ولأول مرة وبطريقة بعيدة عن العلمية والموضوعية قضية خطيرة جداً، تحول فيها الإنسان المخلوق المكرم إلى مجرد حيوان ارتقى في سلم التطور صعداً حتى وصل إلى هذه الكيفية التي هو عليها. وهو مناقض تماماً للفكرة الإسلامية التي تنطلق أساساً من الخلق المباشر.

فالداروينية هي -كما يقول المؤلف- "النموذج المعرفي الكامن وراء العلمانية الشاملة" ص97. فالقوانين الطبيعية لا تنطبق على المظاهر المادية فقط، بل تسري على الإنسان وكل موجود في هذا الكون. فالعالم في نظر هذه النظرية في حركة دائمة ومستمرة ترتقي من أسفل إلى الأعلى.

هذه النظرية وما تفرع عنها من أفكار الانتخاب الطبيعي والصراع من أجل البقاء أو البقاء للأصلح، هذه الأصول والفروع أدت إلى تحويل القيم الإنسانية إلى مجرد قيم نفعية مادية.

ويرى المؤلف أن أصحاب النظريات العرقية رأوا في هذه النظرية ملاذاً لهم. حيث اتخذوها تكئة لهم في عملية التدمير الشامل التي قاموا ا ضد الإنسان. فالنازيون رأوا في هذه النظرية دعماً علمياً لآرائهم في وجوب التخلص من الأفراد الذي لا يقدمون إنتاجاً مباشراً للمجتمع أو يكونون سبباً في إعاقة تقدمه. ولذلك لم يتورع النازيون من خلال نظر م الاستعلائية العرقية عن أن يقتلوا المعوقين والغجر ومن ثم اليهود ليصلوا إلى مجتمع نقي. أما الصهاينة فلم يجدوا باساً في استخدام النظرية على الطريقة النازية. فتحول الضحية إلى جلاد، ولذلك فلم يتورعوا عن نزع شعب بأكمله من أرضه وتحويله إلى لاجئ.

وفي معرض حديثه عن الأثر الفتاك لنظرية التطور يتحدث المؤلف بالتفصيل ويربط بين الفلسفة هذه والوقائع التاريخية وتلك المعاشة.

وقد تحدث المؤلف عن اللحظة العلمانية ورأى أ ا تمثلت في نماذج ثلاث: الإبادة ممثلة بالنازية والصهيونية، اللحظة السنغافورية، وفيها يتحول إلى الإنسان إلى وحدة إنتاجية استهلاكية، واللحظة الجسمانية وهي اللحظة التايلندية، حيث يتحول ا تمع بأسره إلى مصدر لتزويد أصحاب المتعة الحرام بحاجيا م. حيث يدور الإنتاج وحتى حركة ا تمع حول هذه اللحظة.

ولعل من أخطر ما تركته هذه الفلسفة وهو أمر لم يشر إليه المؤلف، ذلك الأثر البعيد الذي تركه داروين على أبي التربية الأمريكية الحديثة- ديوي. حيث يعتقد الكثير من الباحثين في التربية الأمريكية أن ديوي مسؤول بشكل مباشر عن بعث الفكر الداروني وتحويله إلى فلسفة تربوية يستند التعليم الأمريكي الحديث إلى أصولها.*

---

* أنظر مثلاً

- Honderich, Ted (editor). *Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, UK & New York: Oxford University Press, 1995, p.197

ولا غرابة أن نجد أن أكثر المشتغلين بالتعليم في أمريكا لا يطيقون حديثاً يعترض على نظرية داروين. حيث إ م ينافحون عنها باستمرار.

وأكثر ما يلفت النظر في هذه النظرية -في رأي المؤلف- هو قدرة المريدين على تحويلها من الحالة التدميرية التي هي عليها وتجميلها بطريقة مثيرة حقاً. فالصهاينة المحتلون ادعوا أ م جاءوا إلى أرض بور لزراعتها وإحيائها، والنازيون بقتلهم المعوقين وغير المنتجين إنما ينظفون ا تمع. والجنس والدعارة ليستا سوى مصدر للدخل القومي.

في الفصل الخامس "الترشيد والقفص الحديدي" يستعرض المؤلف تعريفات للترشيد، فمن ناحية، فهو توظيف الوسائل بطريقة فاعلة ومن ناحية أخرى فهو التبرير. أما المعنى الآخر فيتعلق برفض الغيبي والاستعاضة عن التفسير الغيبي بالتفسير المادي للأشياء. ويتوسع المؤلف في الحديث عن الترشيد وعلاقته بالعلمنة. حيث يصل الأمر إلى وضع الإنسان ذاته مرجعية له. فليس خارج هذا الإنسان من تصور للوجود. وا تمع يصاغ وفقاً لحسابات الربح والخسارة. ففي التحليل النهائي نجد الإنسان يعيش داخل هذا القفص الحديدي الذي تحبسه عن التطلع خارج ذاته. ويتناول الكاتب دور الأدب الحداثي عند كل من بيكيت وكافكا حيث يدور الأفراد في حلقات مفرغة دون وصول إلى اية معروفة. أما علمنة البيئة الاجتماعية فإ ا تتطلب وجود مركز قوي يقوم بالهيمنة على الأطراف وبعملية تحكم بالموارد وتوجيهها لتوظيفها على أكمل وجه. وفي عالم السياسة نجد أن الدولة المركزية هي التي تقوم بعملية الترشيد هذه، لما يتطلبه الأمر من قوة وفعالية وأمر نافذ. كما أن الدولة المركزية قامت بربط الأطرف أي المدن البعيدة بالمركز وهو العاصمة لضمان سيطرة مطلقة على ا تمع.

أما علمنة الإنسان فتتم من خلال عملية إعادة صياغة الإنسان، وبالتالي ا تمع على هدي من القوانين العلمية المادية الصارمة. ولأن الصياغة لا تتم إلا من خلال وجدان جمعي يتمكن من خلاله الأفراد التعبير عن ذوا م، فلابد من أن تقوم الدولة بخلق نموذج يناسب هذا الوجدان. ولعل الفكرة النازية التي قامت أساساً على تفضيل العرق الآري

- Bowen, James and Hobson, Peter. *Theories of Education: Studies of Significant Innovation in Western Educational Thought*, 2nd ed., New York: John Wiley & Sons, 1981, pp. 132-139

على غيره، قد استطاعت تجميع الكثيرين وفق هذا التصور. ولا تبتعد الفكرة الصهيونية عن هذا. فقيام دولة اليهود في فلسطين قد تم من خلال عملية بعث الأساطير التي تؤسس للكيان، وتجمع اليهود من خلال تراث أسطوري يوحد ما يتوهمونه آمالاً.

ويشير المؤلف إلى قضية مهمة وهي أن الدولة في سعيها لضمان ولاء الأفراد، قامت بالقضاء على كل ما يقف حجر عثرة في سبيل الولاء لها. فقضت على دور الكنسية والأسرة اللتان تشكلان عناصر يتقاسم الأفراد الولاء لها. فالإنسان في اية المطاف مواطن بالدرجة الأولى، أما خصوصياته الدينية والعرقية، فمكا ا المنـزل أو مكان العبادة فقط.

وقد رصد المؤلف عدداً من السمات لشخصية الإنسان الرشيد، ولعل منها التقلب السريع دون تفكير كبير. فهو يتقلب مع الجو المناسب، ولا يحتاج أصحاب الماركات أو السلع الجديدة وقتاً طويلاً لإقناعه بالجديد والمثير، ومنها أيضاً أنه إنسان بلا مرجعية فهو يتقلب من ذات إلى موضوع. ومنها أيضاً التحمس لأمور مجردة يظن أ ا ستكون سبباً في سعادته وتقدمه. فهو أيضاً يصدق كل ما يقال ويشاع، وهو بأمر النظام متى شاء وظفه لصالحه، وهو باختصار إنسان مبرمج مثل الدمية التي تعبأ لتقوم بأداء وظيفتها وهو كما يقول المؤلف إنسان بلا لون ولا طعم ولا رائحة مميزة.

في الفصل السادس يتناول المؤلف مقولة اية التاريخ التي بشر ا الأمريكي الياباني الأصل فوكوياما. هذه النظرية التي يتناولها المؤلف من خلال طرح عدد من الأسئلة قد لا تبدو للقارئ العادي ذات علاقة. فهو يتساءل عن العلاقة بين الحل النازي للمسالة اليهودية والصهيونية من جهة والشركات العابرة القارات من جهة أخرى، بمعنى آخر ما العلاقة بين القطبية أو الكونية ومجريات الأحداث العالمية؟ الجامع بينها هو محاولة إلغاء الزمان والتاريخ وتصفية التركيب كما يقول المؤلف.

فكما أن النازيين أرادوا حل المسالة اليهودية بالإبادة أي بإلغاء التاريخ، يقوم الصهاينة أنفسهم بنفس العمل من خلال محاولا م الدؤوبة لإلغاء تاريخ شعب بأكمله، بل إلغاء تاريخ أمة بأكملها من خلال الإصرار على أن القدس عاصمة أبدية لليهود. و اية التاريخ تعني أن العالم التاريخ "بكل ما يحويه من تركيب وبساطة وصيرورة وثبات وشوق وإحباط ونبل... سيصل في لحظة ما إلى ايته خالياً من التدافع والصراعات والثنائيات." فهو عالم

واحد لا مجال فيه للآخر. والتصور هذا يصدر عن قناعة مطلقة بالحتميات التاريخية. والتي لم يتعظ من سقوط الشيوعية صاحب الفكرة وفيلسوفها.

فالحتمية الشيوعية مثلاً كانت إحدى المطلقات والحتميات على مدار عقود، ثم ما لبثت أن أصبحت أثراً بعد حين. ويربط المؤلف بين مقولة التاريخ لفوكوياما وأطروحة هنتنغتون في صراع الحضارات. فالأول حاول أن يلغي الحركة من خلال التوقف عند الليبرالية الغربية كمرحلة ائية للحياة البشرية حيث تتم من خلالها عملية بناء الفردوس الأرضي، أما الثاني فإنه على عكس الأول، وجد أن الصراع بين الحضارات أو الثقافات الغربية من جهة والإسلامية والكنفوشوسية من جهة أخرى أمر حتمي.

ويربط المؤلف بين هذه الرؤى العلمانية التي قد تبدو متناقضة ولكنها في اية المطاف واحدة وبين الواقع الإمبريالي الذي يتجه نحو تحويل العالم إلى مصنع وسوق وملهى ليلي. فالإنسان يعمل في أول النهار، مستهلك في وسطه لاه عابث في ايته. فهو ينتقل من دائرة إلى أخرى لتحقيق أمر واحد هو تطلعاته وأشواقه المادية. وإذا نظرنا إلى هذه التوليفة لوجدنا أن المسجد أو المعبد لا وجود له في حياة الإنسان الذي تريده هذه الفلسفة العلمانية.

أما تحقيق ذلك فلا يتم إلا من خلال السيطرة على النخب السياسية والثقافية في العالم الثالث لأ ا وحدها القادرة على تزيين هذا الباطل لشعو ا وجرها خلف الاستعمار الحديث. ويضرب على ذلك مثال الكاتب الجامايكي الهندي الأصلي الذي يرى في النموذج الغربي الحل الوحيد للعالم المتخلف وكذلك لرئيس المكسيك الذي يريد إلحاق أمته بالشمال الأمريكي ليصبح عالماً آخر.

في الفصل السابع: العنصرية الغربية في عصر ما بعد الحداثة يتحدث المؤلف طويلاً عن تاريخ نشوء النظريات العنصرية في الغرب والتي تربط بين الجنس الأبيض كعنصر متفوق يحمل في خباياه جينات التطور والتحديث، وعالم آخر مبتلى بجينات التقدم.

وهذه الرؤية العنصرية عودة –بطريقة مختلفة- إلى تصنيف العالم إلى عالمين: واحد متقدم وحداثي وآخر متخلف ورجعي. ولأن الغرب يعيش حالة الانتصار في عالم التقنية

والتحديث فإن له الحق أن يصبح هو المرجعية في كل شيء. إذن المرجعية مرتبطة بالقوة العضلية لا بالقوة الروحية أو الفكرية، فهذه لا وجود لها.

في الفصل الثامن والأخير يتناول المؤلف فلسفة الإبادة المستندة إلى رؤية مادية صرفة لا علاقة لها بأية قيم إنسانية أو أخلاقية. فالإنسان الذي تم "إنتاجه" أي تربيته بطريقة عنصرية بحيث لا يرى غيره من يستحق الحياة ويبرمج على أساس أنه العرق الأصل وأن الآخرين ليسوا أكثر من خدم جاءت م الطبيعة لتحقيق مآربه، هذا الإنسان تعامل مع هذا الآخر بطريقة ليس لها سابقة في التاريخ البشري.

فالإبادة المنظمة انطلقت من أوروبا عبر جير ا رمين إلى بلاد خالية "من السكان" ومن ثم ذبح هؤلاء السكان الأصليين كما حدث في أمريكا الشمالية واستراليا على وجه الخصوص. ومن ثم جير الآخرين ليكونوا أداة العمل لصالح المهاجرين الجدد كما حدث في حالة جير العبيد من أفريقيا إلى أمريكا الشمالية. هذه الهجرات القسرية المبكرة لم تنقطع عبر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بل استمرت إلى القرن العشرين.

وقد تم جير ملايين التتر من جزيرة القرم إلى سيبيريا في العهد الستاليني وتم ذبح كل من يتردد في ذلك حيث وصلت أعداد المقتولين أو المبادين عشرات الملايين. وقد رافق عملية التهجير عمليات"تطهير عرقي" في ألمانيا النازية. فالنازيون كغيرهم من الأوروبيين كانوا ينظرون إلى البشر من خلال القيمة النفعية لهم. فالنافع المنتج والقادر على البقاء والتكيف يبقى، أما العناصر الضارة والتي تشكل عبئاً على الاقتصاد أو يمكن أن تشكل عبئاً عرقياً يمكن أن يجعل نقاوة العرق الآري أمر صعباً فتم التخلص منهم وبطريقة لا إنسانية.

ويسرد المؤلف قصصاً تشيب من هولها الولدان. فالنازيون كانوا لا يرون أية غضاضة في الفتك بالجنود الجرحى خشية أن يتكلفهم عمليات النقل والمعالجة والمال والوقت. كما أن قتل العجائز والمعوقين وتعقيم المرضى وغير القادرين على الإنجاب دون مشكلات كانت ممارسة يومية مقننة. لقد توصل هؤلاء ومن خلال النظرة الفلسفية العلمانية التي تقول بأن قيمة الإنسان في الإنتاج، وأن العنصر غير المفيد يجب التخلص منه إلى إشاعة جو من الرعب بين بني البشر بطريقة غير مسبوقة. وحتى أثناء الحرب العالمية الثانية لم يتورع

الحلفاء -الذين كانوا يقاتلون النازية- عن اتخاذ نفس الأساليب في الإبادة الجماعية كما حصل في درسدن الألمانية حيث قتل مائتا ألف شخص أو في اليابان عندما ألقيت القنابل الذرية لإخضاع اليابانيين مع أن الوضع كان يشير إلى قرب انتهاء الحرب. واستمر الحال حتى بعد الحرب وأثناء محاكمات النازيين الذين قتل منهم الآلاف.

هذه النـزعة في الإبادة استمرت أيضاً مع الصهاينة الذين حلت أوروبا مشكلتهم بتهجيرهم إلى فلسطين لخلق الدولة الصهيونية. فالصهاينة كانوا يمعنون في عمليات القتل والإبادة ضد الفلسطينيين بطريقة منهجية ومنظمة تمكّنهم من إقامة دولة بلا أعراق أخرى، أي دولة خاصة باليهود، وهذه لا تختلف كثيراً عن النازية التي أرادت ألمانيا بلا يهود.

لم كل هذا؟؟

يجيب المؤلف بقوله إن النـزعة هذه إنما تتلخص في نظرة هؤلاء إلى الإنسان. فالإنسان مادة سلعية توظف للخدمة. وهنا بما أن القوي هو الموظف فإن الآخرين سيقومون على خدمته وعندما ينتهي الدور لا بد من التخلص منهم لعدم الاستفادة منهم لاحقاً.

هذه النظرة غير الإنسانية لم تأت من فراغ بل لأن هذا الإنسان نتاج هذه المادية الملحدة التي ترفض المرجعية الإلهية والقيم الربانية ولا ترى في القيم سوى الجانب النفعي.

إن أهمية مثل هذه الدراسة التحليلية العميقة أ ا تنبه القارئ إلى إشكالات فلسفية وأخلاقية وإنسانية عميقة تواجهها الفلسفة المادية المعاصرة. مثل هذه الإشكالات هي إطار لفهم كثير من الممارسات التي تتم في العالم اليوم وتمثل وسيلة لفهم هذه الممارسات. ومن الأمثلة على ذلك أن الغرب يبشر بالنظام الديمقراطي الذي لا يملك أي مرجعية سوى عدد الأصوات المؤيدة المعارضة فكما فصل العلم عن القيمة فصلت الإجراءات الديمقراطية أيضاً عن القيمة، ولذلك فالديمقراطية الغربية –في رأي المؤلف- "معممة من الميتافيزيقا والكليات والمطلقات والثوابت" وأصبحت الديمقراطية "مرجعية ذا ا، ولا يمكن محاكمتها من خلال مرجعية متجاوزة لها." فعندما تضع حكومة الولايات المتحدة ألوف المواطنين الأمريكيين من أصل ياباني في معسكرات اعتقال إبان الحرب العالمية الثانية، تم ذلك بطريقة ديمقراطية تمثل في موافقة الأغلبية. كل القرارات التي اتخذ ا الحكومات منذ عمليات الإبادة النازية

وحتى التوجهات الإباحية والعمليات العسكرية العدوانية تتم باعتبارها تعبيراً عن إرادة الشعب وأصوات أغلبية الناخبين فإلى متى نستمر في قبول مثل هذه القرارات؟!

عروض مختصرة

1. **النظام العربي وآفاق المستقبل**. أحمد يوسف وآخرون، عمان: مؤسسة شومان ودار الشروق، 2002**.**

صدر هذا الكتاب في إطار مجموعة من الإصدارات المستمدة من المحاظرات والندوات والمؤتمرات التي تعقدها مؤسسة شومان، وشارك في تأليفه عشرة باحثين ومفكرين عرب. ويسعى المؤلفون إلى الإجابة على مجموعة أسئلة مستقبلية عن النهوض العربي والآفاق المستقبلية للوطن العربي، مثل: هل يمكن أن تكون الدولة القطرية في طريقها إلى مزيد من التفكك؟ وهل يمكن الحديث في أية دولة عربية عن تشكيلات أو قوى اجتماعية قادرة على قيادة عملية التغيير؟ وما هي الفرص الحقيقية للتطور الديمقراطي والتعددية السياسية؟

2. **الإسلام، أوربا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، لندن وبيروت: دار الساقي،2001، 259ص**.**

هذا الكتاب عبارة عن حوار بين الإسلام والغرب من خلال محمد أركون ورئيس الحزب الليبرالي الهولندي فريتز بولكستاين. ويطرح أسئلة مثل: كيف يمكن إدخال العلمنة إلى الإسلام، أو كيف يمكن علمنة الإسلام وأسلمة العلمنة؟ وكيف يمكن تحقيق مصالحة بين القيم الروحية والثقافة العالمية للإسلام وبين قيم الحداثة العالمية؟ وهل صحيح أن الإسلام ضد العلمنة؟

3. **الفكر العربي في القرن العشرين** (1950-2000)، شاكر النابلسي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2001، 1614ص.

الكتاب ثلاثة أجزاء، يعرض فيه المؤلف مجموعة من القضايا الفكرية السياسية التي شغلت المفكرين والأنظمة والحركات السياسية والإصلاحية في النصف الثاني من القرن العشرين وهي: القومية العربية، والديمقراطية، والوحدة، والاشتراكية، والعلمانية، والحداثة، والعولمة، والاستشراق، والدين والدولة، والإسلام والغرب، والتقدم الفكري، والغزو الثقافي. ويستخدم المؤلف منهج تفكيك الخطاب، ويبرز مواطن القوة والضعف في الخطاب العربي وأهدافه، وأصوله ومرجعياته،

وينقده من داخله، ويطرح مجموعة من البدائل، وهو يخالف النهج السائد المتبع في دراسة الخطاب العربي عبر شخصياته ونماذجه.

4. **مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية**، عز الدين زغيبة، دبي: مركز جمعية الماجد للثقافة والتراث، 2001، 400 ص.

استهدف هذا الكتاب –الذي هو أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه- الإسهام في الاجتهاد الفقهي المقاصدي ومحاولة تجنيب الاجتهاد الفقهي السقوط في ظاهرية الفهم وحرفية التفسير للنصوص والآثار المتعلقة بأبواب المعاملات والتصرفات المالية، والتمكين من إدراك مقاصدها الخاصة مع مراعاة المقصد العام وفهم الظروف القائمة. وأعطى المؤلف صورة عن أهمية اعتبار المقاصد الشرعية في التصرفات المالية وبخاصة عند فقدان النص.

5. **لو لم يظهر الإسلام ما حال العرب الآن؟**، شاكر النابلسي، بيروت :دار الآفاق الجديدة، 2002، 384ص.

هذا بحث جديد واجتهاد جرئ يقوم على أساس نظرية الواقع المعاكس، أو نظرية الاحتمالات العلمية، وتقوم على تصور الواقع المحتمل فيما لو لم يكن الواقع الذي نعيشه قائماً، وهي نظرة علمية تتصل بالرياضيات والمنطق. قدم المؤلف ثلاثة سيناريوهات محتملة لكل من الواقع الديني والثقافي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي العربي، فيما لو لم يظهر الإسلام في الوقت المناسب، وفيما لو بقي العرب وثنيين، أو اعتنقوا الحنيفية، أو اعتنقوا اليهودية أو المسيحية. وقدم المؤلف في هذه السيناريوهات وقائع تاريخية محتملة ومنطقية، لكنها في مجملها اختيار انتقائي وقراءة ايديولوجية.

6. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**. عبد الوهاب المسيري، بيروت :دار الشروق، 2002، 344ص.

تحاول هذه الدراسة أن تزيل بعض الغموض المحيط بمصطلح "العلمانية" الذي أصبح واحداً من أهم المصطلحات في الخطاب التحليلي، وأن تصل إلى تعريف مركب له يتسم بمقدرة تفسيرية عالية. ويفرق المؤلف بين ما يسميه "العلمانية الجزئية " و"العلمانية الشاملة". وتتكون الدراسة من مجلدين يغطي أولهما الأبعاد النظرية لإشكال العلمانية والتعريفات السائدة لكل من مصطلح

ومفهوم العلمانية، كما يرصد أسباب ظهور العلمانية في المجتمعات الغربية والأسباب التي تؤدي إلى انتشارها في معظم المجتمعات الحديثة. وتنتقل الدراسة في المجلد الثاني من النظرية إلى تطبيق عمليات العلمنة الشاملة والتي هي في جوهرها إعادة صياغة للمجتمع في ضوء النموذج المادي . ولا يكتفي بالتعميم، بل يقدم بعض تفاصيل محددة.

7. *L'Afrique Sans La France*. Jean Paul Ngoupande, Paris: Albin Michel, 2002, 393 pp.

الكتاب بالفرنسية وعنوانه: **إفريقيا بدون فرنسا**. المؤلف جون بول نقوباندي، وهو رئيس حكومة سابق (1996-1997) في جمهورية إفريقيا الوسطى ونائب في المعارضة الحالية، يسلط الكتاب الضوء على العلاقة المعقدة بين البلدان الإفريقية الفرنكفونية والقوة الاستعمارية الفرنسية السابقة، وعلى الأوضاع المتدهورة في القارة وإمكانيات الإقلاع اقتصادياً وسياسياً. ويشير إلى الأزمات السياسية التي تتخبط فيها بلاده، حيث إن المجموعة الدولية لا تخفى مللها من فشل الجهود التي بذلت من أجل السلام والاستقرار فيها. وهي عينة مما تعرفه القارة من صراعات ساسية وعرقية.

8. *Netocracy: The New Power Elite and Life After Capitalism*. Jonathan B.L. Bard and Jan Soderqvist, New Jersey :Financial Times Prentice Hall, 2002, 288 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **النتوقراطية..نخبة القوة الجديدة وحياة ما بعد الرأسمالية**. يقدم المؤلفان تصوراً جديداً لعصر المعلوماتية الراهن ونتائجه المتوقعة على الحياة الاجتماعية والسياسية. المؤلفان من السويد، الأول أستاذ جامعي وخبير في مجال الإنترنت، والثاني، كاتب ومذيع تلفزيوني. يرى المؤلفان أن الجدل الراهن بشأن مستقبل العالم، المرتهن للكمبيوتر والإنترنت (المستقبل الرقمي)، يتصف بالجهل والإحباط. لا يتوقع المؤلفان أن الإنترنت سوف يعزز الرأسمالية والديمقراطية عبر تعميم حرية الحركة للتجارة والاقتصاد والأفراد. ولا يتوقعان إمكان سيطرة الدولة على الإنترنت. ويطرح المؤلفان نظريتهما عن "النتوقراطية" بديلاً. وكلمة النتوقراطية منحوتة من كلمة net أو الشبكة (الإنترنت) والمقطع الثاني من كلمات مثل democracy, autocracy، لتوليد مصطلح جديد يود المؤلف أن يعبر به عن عهد جديد في تاريخ الإنسانية.

9. *La Guerre Israélienne de l'information: Désinformation et fausses symetries dans le conflit Israélio-Paletstinien*, Joss Dray and Denis Sieffert, Paris: La Decofart, 2002, 127 pp.

الكتاب بالفرنسية وعنوانه: **حرب الإعلام الإسرائيلية: تضليل إعلامي وتماثلات باطلة.** المؤلفة الأولى مصورة أصدرت عدة كتب تصويرية حول ذاكرة الشعب الفلسطيني وأسهمت في كتب جماعية، أما دونيس سيفر فهو مدير تحرير أسبوعية "بوليتيس" الباريسية وقد أجرى عدة تحقيقات ميدانية في لبنان وفلسطين وإسرائيل. ويفضح الكتاب الدعاية الإسرائيلية التي تلقى دعماً في الصحافة الفرنسية والغربية عموماً. يعد هذا الكتاب غير المنحاز محاولة جادة لوضع الأمور في نصابها وتصحيح المسارات الخاطئة والصور المشوهة الناجمة عن الحملات الإعلامية الدعائية الإسرائيلية.

10. *The Fall of Advertising and the Rise of PR*, Al Ries and Laura Ries, New York: HarperCollins Publishers, 2002, 320 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **سقوط الإعلان وصعود العلاقات العامة.** يطرح الكتاب موضوع تراجع دور الإعلان لصالح العلاقات العامة لأسباب منها إشباع السوق بالإعلان وفقدانه المصداقية. فمن جهة هناك العديد من التغيرات في وسائل الإعلان لا سيما انتشار الفضائيات التلفزيونية ووسائل الاتصال الإلكتروني وكذلك درجة التشبع التي يعيشها سوق الإعلان لدرجة أن الإعلانات باتت تحتاج تكلفة وجهداً مضاعفاً حتى لا تضيع وسط الزحام، كما أن مصداقية الإعلان وتقبل المستهلك لها باتت موضع تساؤل متزايد. ولكن البعد الاقتصادي والاجتماعي والإداري للإعلان يجعل منه موضوعاً بالغ الأهمية.

11. *Reason before Identity*. Amartya Sen, Oxford: Oxford University Press, 2002, 313 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **العقل قبل الهوية.** المؤلف الهندي الأصل عالم اقتصاد حاصل على جائزة نوبل وبروفيسور في كلية كنجز في جامعة كامبردج البريطانية، وله نظريات وكتب ومساهمات رقته إلى مصاف الدرجة الأولى من اقتصادي ومنظري العلوم الاجتماعية في عالم اليوم. والكتاب عبارة عن محاضرة ألقاها في جامعة أكسفورد، يخرج فيها عن التناول التقليدي للموضوع الاقتصادي بصورته الجافة المملة، متناولاً من وجهة نظر فلسفية وتنموية موضوعات الهويات الاجتماعية –دورها ومضامينها- وأولوية الاختيار الفردي والعقل.

12. *The Root Causes of Sudan's Civil Wars*. Douglas S Johnson, Indianapolis: Indiana University Press, 2003, 234 p.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **جذور الأسباب** في **الحروب الأهلية** في **السودان**. المؤلف، دوجلاس جونسون، أستاذ التاريخ في جامعة أكسفورد وعمل مع عدة منظمات إغاثية في السودان. يبحث المؤلف في العوامل التاريخة والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تلزم دراستها من أجل فهم معقول لمسار الحروب الأهلية في السودان. ويركز الكاتب على الفروق الرئيسية بين الحرب الأهلية منذ اندلاعها أول مرة في السودان في الستينيات والحرب الحالية، ويقدم أمثلة للعوامل الإقليمية والدولية التي زادت من العنف مثل المساعدات الإنسانية وعوائد البترول والمنظمات الإرهابية.

13. *The Clash of Orthodoxies: Law, Religion, and Morality in Crisis*. Robert P. George, Delaware: ISI Books, 2001, 387 p.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الصراع** بين **العقائد: أزمة القانون والدين والقيم**. الكاتب، روبرت جورج، أستاذ القانون بجامعة برنستون الأمريكية. الكتاب عبارة عن مقالات يحاول فيها الكاتب توضيح العلاقة الرابطة بين الإيمان والمنطق –في رأي المحافظين- الذين يرون أن المنطق والعقل يجب أن يحكما القرارات السياسية ولا دور للدين والإيمان فيها خلاف ما يراه الليبراليون طبعاً. ويظهر صراع العقائد في الحياة الاجتماعية والسياسية الأمريكية المعاصرة في صراعات حول "مواضيع الحياة" مثل الاجهاض وقتل الأجنة والانتحار بواسطة الطبيب ومواضيع أخرى مثل الزواج والحياة الأسرية.

14. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. Sayyed Hossein Nasr. New York: Harper Collins, 2002, 338 p.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: في **صميم الإسلام: قيم باقية للبشرية**. والمؤلف سيد حسين نصر يعمل حالياً أستاذاً للدراسات الإسلامية بجامعة جورج واشنطن بواشنطن. وفي هذا الكتاب يقدم نصر القيم الروحية والاجتماعية للإسلام مثل السلام والرأفة والعدالة الاجتماعية واحترام الآخرين. ويوضح العلاقة المشتركة بين هذه القيم والقيم في الديانات المسيحية واليهودية. ويؤكد نصر أن كل ا تمعات البشرية تحتاج إلى معايير أخلاقية تنظم أفعالها وتمكنها من العيش بسلام مع الآخرين. وهذه النظم التي توجد في صميم كل الأديان الإبراهيمية وفي الأديان الأخرى ستقود البشرية إلى مستقبل جديد مليء بالاحترام المتبادل.

15. *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Ahmed Rashid, New Haven, Cincinnati: Yale University Press, 2002, 272 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الجهاد: صعود الإسلام المقاتل** في **آسيا الوسطى**. أحمد رشيد مراسل صحفي لات فار إيسترن إيكونوميك ريفيو والديلي تلجراف في قضايا باكستان وأفغانستان وآسيا الوسطى، ويكتب أيضاً لجريدة الوول ستريت. والكتاب يناقش جذور الأسباب الكامنة وراء غضب فئات من المسلمين في الدول الخمسة في آسيا الوسطى: كازاخستان وأوزبكستان وتركمانستان وكيرقيزستان وتاجاخستان، ويصف المؤلف أهداف هذه الفئات وأنشطتها ويقترح طرقاً لتجنب أخطار العنف عن طريق التدخل الدبلوماسي والاقتصادي، فهذه الدول غنية في حضاراتا ومواردها الطبيعية وخاصة البترول.

16. *Forbidden Truth: U.S.-Taliban Secret Oil Diplomacy and the Failed Hunt for Bin Laden*, Jean-Charles Brisard and Guillaume Dasquie, California: Avalon Publishing Group, 2002, 249 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الحقيقة المحرمة: الدبلوماسية السرية للبترول** بين **الولايات المتحدة والطالبان والبحث الفاشل عن ابن لادن**. المؤلفان يعملان في المخابرات الفرنسية. ويحاولان في هذا الكتاب توضيح كيف أن القنوات السياسية والشبكات المالية والحصص النفطية والمعاملات الدبلوماسية السرية ساعدت في مساندة بن لادن. والكتاب يفضح شبكات الأعمال التجارية والمنظمات الخيرية التي ساندت القاعدة، وهي شبكات مرتبطة بالمستويات العليا في بعض الدول.

17. *War Without End: Cultural Conflict and the Struggle for America's Political Future*. Robert Shogan, New York: Westview Press, 2002, 360 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **حرب بلا اية: التعارض الثقافي والصراع من أجل مستقبل أمريكا السياسي**. الكاتب صحفي متقاعد كان يكتب لة نيوزويك ولوس أنجلوس تايمز وله تسعة كتب في السياسة القومية. والكتاب يناقش كيف أن تطور القضايا الثقافية إلى أدوات سياسية أحدث اهتزازاً في ميزان القوى السياسية في أمريكا منذ 1968 وحتى المنافسة للبيت الأبيض والكونجرس في عام 2000. وفي هذه التغطية الواسعة للأحداث مثل فيتنام ونيكسون والتمييز والإجهاض وعدم الاستقرار الاقتصادي والمبادئ الأخلاقية في التصرفات السياسية يقدم

الكاتب نظرة موضوعية لكيفية شعور الأمريكان تجاه أنفسهم وتجاه وطنهم في الألفية الجديدة التي تتواصل فيها معارك حرب الثقافات.

18. *Gods in the Sky: Astronomy from the Ancients to the Renaissance.* Allan Chapman, London: Channel Four Books, 2002, 342 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **آلهة في السماء: علم الفلك منذ التاريخ القديم وحتى عصر النهضة**. المؤلف، ألان تشابمان، يدرس علوم التاريخ في جامعة أكسفورد. ويتناول هذا الكتاب موضوعاً من الموضوعات الشائكة هو موضوع العلاقة بين العلم والإيمان. ويفند فيه المؤلف الادعاءات القائلة بعدم إمكانية الجمع بين الاثنين. ويسوق الدلائل التاريخية التي تثبت أن الدين بشكل عام -خاصة الديانات التوحيدية- كان مسؤولاً بشكل مباشر عن ميلاد العلم، فبدون مفهوم الكون المخلوق، وعكوف الإنسان على تأمله ودراسته ما كان للعلم، بصفته الفهم العاقل لسلسلة الأسباب والنتائج في العالم، أن يظهر إلى الوجود."

19. *Islam and Democracy: The failure of Dialoque in Algeria.* Frederic Vopi. London, Sterling, VA: Pluto Press, 2003. p. 168.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الإسلام والديمقراطية: فشل الحوار في الجزائر**. والمؤلف محاضر في قسم العلوم السياسية في جامعة بريستول في بريطانيا، وأصل الكتاب أطروحة دكتوراة في العلوم السياسية في جامعة كامبردج، وقد أقام الباحث في الجزائر لغرض جمع البيانات اللازمة للبحث. ويتتبع الكتاب الأحداث التي بدأت بالتوجه الديمقراطي منذ عام 1988 حتى عام 2000. ويستخلص الباحث أن الممارسة الحالية للديمقراطية الحزبية ودعم الديمقراطيات الغربية لها لم وربما لن تنجح في تمكين المواطن من الثقة بفضائل الديمقراطية والنظام الحزبي. ويرى أن الوضع الحالي يتطلب متخصصين في التربية الاجتماعية التي تستهدف بناء جيل جديد من النشطاء السياسيين.

ندوة دولية
"نحو فقه سديد لواقع أمتنا المعاصر"

"مركز ابن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية"

إمارة الشارقة، دولة الإمارات: 26-28 أكتوبر 2002

سامي الصلاحات*

ظلت دراسة الواقع في العالم الإسلامي تحتل جانباً هاماً من التفكير والتدبير لدى أولي النهي من الأمة في كل عصر، وخاصة حين عزمت نخبها العلمية على الإصلاح، وتوجيه الطاقات الفردية والجماعية إلى سليم الشرعة وقويم المنهاج.

تحت هذه الفكرة وفي إطار مناقشة وتطوير الفهم المشترك وإثراء الساحة العلمية والأكاديمية بالجديد من إشكاليات الفقه المعاصر، نظم مركز ابن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية بدولة الإمارات العربية المتحدة ندوته الدولية الأولى حول هذا الموضوع محاولاً تركيز وإشباع الرؤى والدراسات الشرعية حول هذا الفقه المتجدد.

فقد أكدت الدكتورة سارة عبد المحسن الرئيس العام للمركز أهمية إيجاد فهم سديد يعالج فقه الواقع عن طريق جهود العلماء والمفكرين ودراساتهم العلمية التي تسهم في إعادة صياغة الواقع وفق أسس شرعية واضحة، وقواعد عقدية سليمة، وفهم صحيح لمعطيات الواقع بعيداً عن الغلو والتطرف والاستسلام والانهزامية وردود الفعل غير المدروسة.

وقالت في كلمة افتتاح الندوة -التي تعتبر باكورة النشاط العلمي للمركز- إنّ واقع الأمة وما تعانيه من نكبات وأزمات وقلق وحيرة يؤكد على صعوبة فهم أبعاد الواقع الإسلامي واستيعاب ملابساته، والعجز عن التعامل معه بالشكل الصحيح والأسلوب المناسب.

---

* كلية الآداب والعلوم، جامعة زايد، دولة الإمارات العربية المتحدة.

وكانت الندوة التي جاءت تحت رعاية سمو حاكم إمارة الشارقة الدكتور سلطان القاسمي قد بدأت بآيات من الذكر الحكيم، ثم توالت جلسات الندوة.

حيث بدأت الجلسة الأولى برئاسة الدكتور عبد الرحمن الزنيدي من جامعة الإمام محمد ابن سعود بالرياض وتناولت مناقشة المحور الأول الموسوم بـ"الواقع المعاصر بين التشخيص والتحليل"، إذ تحدث الدكتور عثمان العامر عميد كلية المعلمين في حائل بالمملكة العربية السعودية عن إشكاليات التفاعل بين الذات والآخر في واقعنا المعاصر بورقة بعنوان: "الحوار بين الذات والآخر، قراءة في واقع العلاقة بين الشرق والغرب"، وتناول جدلية الأنا والآخر بين المفهوم وبنية التواصل، ثم جدلية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر، ثم تطرق إلى أبرز ملامح الواقع الثقافي المعاصر للذات ووعيها بالآخر.

ثم ناقش الدكتور نصر محمد عارف منسق الدراسات الإسلامية بجامعة زايد بدبي "المحددات العامة للواقع الإسلامي المعاصر، مقاربة معرفية". وبحث منهجية دراسة الواقع الإسلامي المعاصر، والمحددات المعرفية، ثم المحددات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للواقع، ثم بحث في الاتصال والانفصال بين الواقع المعاصر والتجارب التاريخية للمسلمين، وانتهى إلى تأثير الواقع المعاصر على منهجية التجديد الفقهي والفكري والإصلاح الاجتماعي والسياسي.

وتحت محور "واقع الأمة الراهن ومتطلبات الفقه فيه" دارت جلسة العمل الثانية المسائية التي ترأسها الدكتور الشاهد البوشيخي مدير معهد الدراسات المصطلحية في جامعة سيدي محمد بفاس في المغرب، وجرى خلالها استعراض بحثين، أولهما للدكتور عبد المحسن التركي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، تحدث فيه عن "التجديد في الدين، معالمه وضوابطه"، وقد أناب عنه الدكتور إبراهيم الغنيم من جامعة الإمام بالسعودية في قراءة بحثه، حيث ركز البحث على المصطلحات المقاربة للتجديد مثل التطوير والتحديث، وتوصل إلى أن الإسلام لا يقبل الأعمال التطورية التي تمس أحكامه ومبادئه، لكن لا يمنع من التطوير في وسائله وجوانبه العادية والتنظيمية، وناقش إشكالية التجديد في كل رأس مائة سنة ودور ا دد.

أما الدكتور خالد الفهداوي المدرس بكلية الفقه ببغداد فقدم بحثاً بعنوان "واقع الأمة السياسي وحاجتها إلى فقه سياسي متجدد"، وتناول الواقع السياسي للأمة، الجذور والمظاهر، ثم تطرق إلى الفقه السياسي المتجدد، الحاجة والضرورة، وتناول معالم الفقه السياسي الإسلامي لأمة تصنع المستقبل.

وفي اليوم الثاني من أعمال المؤتمر، حضر حاكم الشارقة الدكتور سلطان القاسمي الجلسة الثالثة الصباحية والتي عنيت بمحور "حقيقة فقه الواقع وإشكاليته"، ورأسها الدكتور عثمان العامر وشارك في المناقشة والتعقيب.

حيث عرضت في هذه الجلسة أربعة أوراق عمل على مدار الفترة الصباحية، ففي المحاضرة الأولى ناقش الدكتور عبد الرحمن الزنيدي "حقيقة فقه الواقع وبعض إشكاليته"، من خلال عدة نقاط أبرزها، مفهوم فقه الواقع وصوره، ثم أنواع الفقه المطلوب شرعاً، ثم لمحة عن فقه الواقع تاريخياً، ثم عناصر مهمة لفقه الواقع، ثم تتطرق إلى بعض الإشكاليات الواقعية، منها سوء فهم الواقع، والتنظيم العلمي لعلم الفقه، وسرعة تعقيد الواقع.

وتحدث الدكتور الشاهد البوشيخي عن "فقه واقع الأمة، دراسة في المفهوم والشروط والعوائق". وتناول مقدمة في الموجبات الضرورية في فهم الواقع من خلال دراسة في المفهوم، كمفهوم الأمة والواقع والفقه. ثم تناول دراسة في الشروط حيث بحث في شرط الشهود وشرط الميزان وشرط الفرقان، كما بحث في العوائق كعائق ضعف العلمية وعائق ضعف المنهجية وعائق غياب التكاملية.

واختتم بحثه ببعض المقترحات مثل اقتراح بناء بنك للمعلومات، ومركز للتوثيق وإنشاء جائزة الأمة في البحوث الواقعية التي تعالج الواقع الإسلامي بنجاعة.

واستعرض الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، الأستاذ في جامعة زايد بدولة الإمارات، ورقته المعنونة ب"مدخل المقاصد وفقه الواقع". حيث تناول المدخل المقاصدي، المفهوم والمكونات، ثم شروط ومتطلبات فقه الواقع، وتفعيل الواقع وإمكانات التعامل مع الواقع، من خلال القواعد الكلية ومنظومة حفظ في المدخل المقاصدي وميزان المصالح وفقه الأولويات ونظرية المآلات، ثم تتطرق إلى ضرورة تشغيل المقاصد وتوظيفها في ساحة

الواقع من خلال نماذج تراثية. وقد امتازت ورقة الدكتور سيف بالشرح المفصل والأدوات واللوحات المبينة.

ثم تناول سامي الصلاحات في ورقة عمله: "فقه الواقع من منظور القطع والظن"، تضمنت البحث في ضرورة قيام فقه الواقع على أسس قطعية، باعتبار أن الشرع بأحكامه وأصوله الثابتة صالح لكل المجتمعات والوقائع. وكذلك إمكانية توظيف العلوم الشرعية والإنسانية معاً في فهم الواقع، وعرضت الورقة مثالاً تطبيقياً لفقه الواقع من منظور القطع والظن، وهو مشاركة الجندي الأمريكي المسلم في قتال المسلمين، واختلاف المعاصرين حول هذا المثال.

أما الجلسة الرابعة التي تحمل عنوان "مسالك لتطبيق فقه الواقع"، ورأسها مستشار المركز الدكتور محمد نذير تحدث الدكتور أحمد جاب الله مدير المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية في فرنسا عن "مسالك في فقه الواقع، نموذج الوجود الإسلامي في أوروبا". وتطرق إلى عناصر في فقه الواقع الإسلامي في الغرب، ومجال الوجود الإسلامي ودائرة العلاقة مع المجتمع الغربي، ثم انتهى إلى ضرورة تفعيل الدراسة والبحث حول الوجود الإسلامي في أوروبا، مبيناً أن هناك ما بين (500-600) كتاب يتناول الإسلام مباشرةً يصدر في فرنسا وحدها في كل سنة.

وفي الجلسة الخامسة والأخيرة، والتي رأسها الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، ركزت الأبحاث المقدمة على:"مستقبلات واقع الأمة بين الاستجابة لمتطلبات الفقه والنقص في مسالك النهوض به"، ناقش فيها الدكتور عز الدين البوشيخي الأستاذ بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس في المغرب بحثه المعنون ب"الواقع والمستقبل: من الفرد إلى المجمع، مساهمة في دراسة واقعنا ومستقبلاته الممكنة". حيث أن طبيعة الواقع وقائع وفهوم، وأن واقع عالمنا الإسلامي لا يواجه مستقبلاً واحداً محتوماً، بل هو مفتوح أمام مستقبلات متعددة ممكنة، وبالإمكان الإسهام في صنع هذا المستقبل، ثم بين أهمية الدراسات المستقبلية في كل مشروع يتعلق ببناء المستقبل، وخصوصاً تدقيق هذه الدراسات من منظور الإسلامي.

وقد عقدت جلسة مستديرة برئاسة الأستاذ محمد بريش الأمين العام لمركز بن جلوي تحدث خلالها المشاركون حول أهمية اهتمام المركز بديمومة العمل البحثي والأكاديمي في

مناقشة الوقائع المتجددة، كما اتفقوا على ضرورة توجيه الرسائل الجامعية والاستفادة من الكتب المعاصرة التي تتناول جوانب مهمة من الواقع الإسلامي. وكانت هناك مداخلات نافعة من الكثير من الحضور والضيوف الذين تابعوا أعمال الندوة جلسة بجلسة، وقدموا الكثير من التحاليل والنظرات حول ما يجب القيام به، كما أثاروا قضايا المعوقات ونظرات استشرافية للمستقبل.

ندوة "التدين في المجتمع الأوروبي"

باريس: 11-12 يوليو 2002

مولود عويمر*

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي مكتب فرنسا بالاشتراك مع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ندوة علمية دولية حول موضوع: "التدين في أوروبا" وذلك يومي 11 و12 يوليو 2002 بمدينة باريس. وقد شارك فيها مجموعة من كبار العلماء والمفكرين المسلمين من فرنسا وبريطانيا وألمانيا والنمسا والولايات المتحدة الأمريكية وقطر والأردن ولبنان وموريطانيا والبوسنة والهرسك وغيرها. وحاولوا خلال هذين اليومين الإجابة على مجموعة من التساؤلات الحساسة: ما هو مفهوم العلاقة الذي يحدد صلة المسلمين بغيرهم في الغرب عموما وفي أوروبا خصوصا؟ ما نوع الأقلية المسلمة نفسها وما هي خلفياتها؟ وما هي علاقتها التاريخية وهذا البلد الذي تعيش فيه؟ هل للأقلية المسلمة عمق تاريخي وجغرافي مختلف؟ ما هي النظم التي تتبناها الأكثرية الأوروبية، هل هي دينية أو علمانية؟ ما هي المكونات الثقافية والاجتماعية والدينية التي يقوم عليها المجتمع الأوروبي؟

واقع التدين الأوروبي والتصور الإسلامي

دارت مناقشات المحور الأول حول "واقع التدين الأوروبي والتصور الإسلامي" برئاسة الدكتور عبد المجيد النجار. تحدث في البداية الدكتور طه جابر العلواني عن "واقع التدين بين التوجهات المنهجية والتطلعات الروحية". حلل اختلاف الناس على مفهوم الدين منذ العصور وأشار إلى أن معنى الدين بقي مظلوماً عند المسلمين وغيرهم، وكل متدين يرى نفسه على حق وأنه وحده يمتلك الحقيقة المطلقة وغيره على باطل في حين أن الدين مطلق والتدين نسبي. ودعا إلى دراسة الأديان السماوية دراسة مستفيضة حسب تسلسلها

* باحث وأستاذ في التاريخ في المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية / باريس.

التاريخي وقد كانت في أصلها تتفق مع الإسلام في محاوره الكبرى المتمثلة في التوحيد والتزكية والعمران. ثم تحدث عن واقع التدين في أمريكا بعد أن أعطى عنه لمحة تاريخية بدء من عام 1620 وهي السنة التي فر فيها البروتستانت من بريطانيا إلى العالم الجديد. وتحدث عن التقارب الكبير بين البروتستانت واليهود فكل منهما الدينين تعرض لاضطهاد الكنيسة الكاثوليكية. كما أشار الدكتور العلواني إلى التغلغل العميق لنـزعات التطرف المسيحية في السياسة الأمريكية خاصة بعد فوز الجمهوريين في الانتخابات الرئاسية الأخيرة.

الكلمة الثانية كانت للدكتور محمد الفاضل اللاّفي بعنوان "في نقد الخطاب الديني: رؤية إسلامية جديدة"، ركز فيه على عجز الكنيسة عن فهم حاجة الإنسان الروحية والمادية المعاصرة وتخليها عن شؤون الحياة، الشيء الذي أدى إلى التخلي عن الدين واعتباره أسطورة، وتقديمه في أحسن الحالات تعبيرة ثقافية. واقتربت العلمانية من الإلحاد وارتماء الإنسان الغربي في أحضان العقائد الروحية الأخرى: الفلسفة الدينية الآسيوية، مذاهب روحية وضعية، واختيار الإسلام ديناً أو حضارة. وأشار إلى تصور الإسلام للدين ووظيفته في الحياة منبها إلى المحاذير التي نص عليها الإسلام كالجهل والغلو والتطرف والتحلل والتفريط، وسوء الفهم والتوظيف الخاطئ.

تناول الكلمة بعده الدكتور محمد المستيري الذي قدم ورقة حملت عنوان: "تطور فكرة التدين المدني والروحانية الجديدة في الغرب وتحدي التصور الإسلامي" تحدث عن تطور طريقة التعامل مع الدين فكرة وسلوكا في ا تمعات الغربية وحلل بعض مظاهر جديدة للتدين في الغرب والتي سماها بالروحانيات اللاغيبية وهي روحانيات "ملحدة" لا تؤمن بالحاجة إلى إله بل تكتفي بالمخزون الذاتي داخل كل فرد التي يكفل السمو بالنفس إلى أعلى مراتب تزكيتها. وهذه المفارقة تحمل داخل الفكر الغربي معقوليتها من حيث هي تكرس سلطة الإنسان تماما مثلما فعلت الفلسفة المادية. وفسر ظهورها لعدة أسباب: اية القيمة وتأليه الإنسان واختلال التوازن الاجتماعي والاقتصادي وسيطرة عقلية الاستهلاك وانتشار الانتحار والعزوبية والطلاق بنسب مرتفعة. وتحدث أيضا عن التزكية في المنظور الإسلامي مركزا على ضرورة تقديم نموذج معرفي جديد يراعي التوازن بين الجسم والروح وعدم إخضاع التدين الأوروبي لمحمولات النظرة التراثية. ودعا في ختام ورقته لتوثيق صلة

الحوار بالديانات السماوية للرد العميق على الروحانيات اللاغيبية التي تعيق رسالة التدين في أوروبا.

المشهد الديني بين أوروبا وأمريكا

الجلسة الثانية كانت بعنوان "المشهد الديني بين أوروبا وأمريكا". ترأس الجلسة الدكتور محمد الهواري من ألمانيا، وتمت مناقشة ثلاث ورقات بحثية. تحدث أولاً الدكتور جمال البرزنجي عن "المشهد الديني في أمريكا" وأشار إلى أن الإنسان الأمريكي يتعامل مع الدين كما يتعامل مع الأشياء الأخرى ويعرض الدين كما تعرض البضائع وله أن يتسوق منه ما يشاء. وهذه العروض توجد في المكتبات والتلفزيون والإنترنت فيختار لنفسه ديناً يرتاح له إن لم تعجبه ما تقدمه له الكنيسة. ويرى الدكتور البرزنجي أن الدين الذي كان مصدراً للصراعات والحروب سيكون في المستقبل أهم عنصر تفاهم وتقارب، لأن التدين الجديد يقوم على البعد الاجتماعي والمسؤولية الشخصية والقناعة والاختيار الفردي. وهناك أيضاً عوامل تؤثر على التدين عموماً في المجتمع الأمريكي، لخصها في العناصر التالية: الملل السائد من المجتمع الاستهلاكي، وتأنيب الضمير من التمييز العنصري والاستعباد الذي حصل في تاريخ أمريكا، والفقر الروحي الذي يشعر به الفرد الأمريكي.

والمؤسسات الدينية الأمريكية لديها قدرة عجيبة على التكيف مع التحديات فلم تعد تعتمد فقط على الكتب والنصوص الدينية بل أضافت إليها التجربة الشخصية وأوجدت طرق جديدة لاستقطاب التركيبة العامة للشعب الأمريكي كاستعمال الكومبيوتر والإنترنت والقيام بالنشاطات الاجتماعية والإنسانية، خاصة بعد غياب وتشتت الجماعات النشطة في مجال حقوق الإنسان التي كانت قوية في الستينات والسبعينات، فتحاول الكنيسة اليوم أن تستفيد من هذا الفراغ وتقوم بهذا الدور.

وتحدث بعده الدكتور كمال الهلباوي عن "حالة التدين في بريطانيا وأثرها على الدعوة". أشار المحاضر إلى اهتمام الكنيسة البريطانية بالجانب الاقتصادي والاجتماعي للمتدينين. وحلل مجموعة من الإحصائيات عن حالة التدين في المجتمع البريطاني وهي تشير إلى انخفاض التعبد إلى أكثر من النصف. وتحدث الدكتور الهلباوي عن العلاقات الجيدة التي تربط المؤسسات الإسلامية بالهيئات الدينية والسياسية البريطانية ومع بعض وجهاء

العائلة الملكية خاصة الأمير شارلز ولي العهد البريطاني. وأن الرهان المستقبلي للتدين الإسلامي يحتاج إلى مزيد توثيق الصلة ومجالات التعاون مع الكنيسة البريطانية.

وقدم الأستاذ حسام شاكر ورقة حول "النـزعة الدينية في أوروبا: أي واقع وأي مستقبل؟" لاحظ فيها أن القارة الأوروبية متجانسة جغرافياً، لكن الواقع الديني معقد وهذا ما يجعل رصد الحالة الدينية في أوروبا صعباً. فالأوروبي لا يعبر بسهولة عن حقيقة مشاعره الدينية وهو يعيش في مجتمع علماني تعتبر فيه المسألة الدينية من أعمق الخصوصيات الفردية. وتحدث المحاضر عن غياب رؤية محددة للموقف من الدين والإيمان، بالإضافة إلى فقدان الثقة في التصورات التي تقدمها الكنائس. ومما يزيد الموقف تعقيدا اختلاف الباحثين وعدم دقتهم في تحديد مفاهيم جوهرية للدين والإيمان والظاهرة الدينية وحتى للعلمانية والحداثة. وتحدث الأستاذ حسام شاكر عن تباين مواقف الدول الأوروبية تجاه الدين، ففرنسا تقوم على العلمانية الصارمة بموجب قانون 1905 الذي أقر بفصل الدين عن الدولة بالكامل. أما في الدانمارك، فإن الكنيسة اللوثرية تحتفظ بنفوذ واسع النطاق في الحياة الدانمركية. وفي هولندا، أقرت الدولة في عام 1982 فصلاً مشدداً بين الدين والدولة بما يقيد حصول المجموعات الدينية على مساعدات رسمية بقيامها بنشاطات اجتماعية فحسب، وهذا ما يسري أيضاً على المسلمين، أما في بلجيكا، فإن الدستور كفل الحرية الدينية إلى جانب فصل الدين عن الدولة، ولكن هذه العلمانية قاصرة النطاق، حيث تنفق الدولة على الشؤون الدينية وتعطي امتيازات للإدارة التي ترعى المجموعات الدينية. ويرى الأستاذ شاكر أن الكنيسة ستسعى مستقبلاً إلى تعزيز حضورها في المجتمع وفي الحياة العامة من خلال استثمار ثغرات المجتمع "العلماني الحداثي المادي" وتواصل بذل جهودها في إطار تبني هموم الشرائح المستضعفة. وأن طبيعة أداء الكنيسة ومواقفها ستخضع في المرحلة المقبلة لجملة من المحددات وعلى رأسها توجهات من سيخلف البابا بولس يوحنا الثاني على كرسي البابوية.

وأخيراً تناول الكلمة الدكتور عبد الحليم هربير الذي تحدث عن "الهوية المسيحية للأوروبيين". تساءل أولا هل جذور الهوية الغربية تعود للمسيحية؟ وهل مشروع الوحدة الأوروبية مشروع مسيحي؟ وتحدث عن مشكلتين أساسيتين تمس الظاهرة الدينية في أوروبا وهما ترجمة المصطلحات الدينية من لغة إلى أخرى والإحصاءات وسبر الآراء التي لا

تعبر دائماً عن حقيقة التدين. ثم أشار إلى التعددية الدينية في أوروبا وركز على فرنسا التي يدين 70% من سكا ا بالكاثوليكية وفيها أكبر الأقليات الدينية كالبروتستانت والمسلمون واليهود والبوذيون والماسونيون ومعظمها تتمتع بنفوذ في ا تمع الفرنسي. والمسلمون عليهم أن يربطوا صلا م بمختلف هذه الشرائح ولا يكتفون فقط بالمسيحيين الذين يمثلون الأغلبية من حيث العدد ولكن لا يعني أ م وحدهم أصحاب القرار والتأثير. وتكلم أيضاً عن الحضور الديني المتمثل في الدفن وفق المراسيم الدينية والزواج في الكنيسة وتعميد الأبناء وبناء كنائس جدد وترميم الكنائس القديمة والإنتاج الثقافي الديني وفتح معاهد وجامعات كاثوليكية لتكوين أطر دينية، وتعبير السياسيين الصريح عن التزامهم الديني. وحول السؤال الذي طرحه الدكتور هربير في بداية المحاضرة، يجيب عنه بأن من الصعب القول إن هوية مستقبل أوروبا مسيحية لتعددية المسيحية نفسها وتزايد انتشار الديانات الأخرى والعلمانية داخل ا تمع الغربي، فالمستقبل هو للتنوع والتعددية والمسلمون يمكن لهم أن يقدموا الكثير في هذا الشأن.

صورة التدين في ا تمع الأوروبي

وتحت عنوان "صورة التدين في ا تمع الأوروبي"، دارت نقاشات الجلسة الثالثة التي ترأسها الدكتور جمال البرزنجي، وتضمنت ثلاث ورقات. تحدث الأستاذ ضو مسكين عن "ظاهرة التدين المسيحي بين العقيدة والتقليد". فأشار إلى انفتاح الكنيسة أكثر من ذي قبل، إذ أدخلت الموسيقى لجذب المصلين وسمحت للمسيحيات بالزواج من المسلمين وفتحت مدارسها لغير المسيحيين، ورضيت بالعلمانية وبقيت صامتة أمام مجموعة من التصرفات والظواهر التي تتناقض مع القيم المسيحية. وحاولت أيضاً التقارب مع الديانات الأخرى لفهمها أكثر وخاصة من الإسلام، فكثفت الندوات حول الإسلام لفائدة الرهبان داخل الكنيسة. وقد ذكر المحاضر أنه وصلته رسالة من راهب كبير اعترف له أنه يقرأ كثيراً القرآن الكريم. وهناك حصص إذاعية وصحف تتحدث بأمانة عن الإسلام والمسلمين وتدافع عن قضاياهم. وتحدث أيضاً عن عودة التدين في أوروبا كنجاح المهرجان السنوي العالمي للشباب والتغطية الإعلامية الضخمة لسفر البابا يوحنا الثاني عبر العالم. والمشكلة

بالنسبة للمسلمين ليست في موقف الكنيسة ولكن في موقف وسائل الإعلام، ودعا للحوار الديني الحقيقي والتعاون على القواسم المشتركة.

وألقت الدكتورة آن صوفي الأمين ورقة بعنوان "علاقة الأوروبيين بالديانة المسيحية"، فقدمت نتائج عن دراسة ميدانية لها عن التدين عند الشباب المسيحي عن طريق متابعة مشاركا م في المهرجانات الشبابية الدينية، التي تمثل لهم تجربة شخصية أكثر منها ممارسة دينية. وتراجعت الممارسة الدينية عند الشباب رغم هذه الحيوية لأن هناك عدة طرق للتعبير عن الإيمان والتدين، من بينها: الإحساس بالانتماء للجالية والثقافة الدينية كالاهتمام بالتراث والآثار والمشاعر الحسية والمثل المتعلقة بالدين. وأكدت الدكتورة آن صوفي على تحول في طريقة الاعتقاد نحو اعتبار التدين عملية فردية وظهور مساحة للشك والاهتمام أكثر بالحياة وقبول التعددية والتنوع.

وتحدث أخيراً الدكتور محمد الغمقي عن "الإعلام والتدين في أوروبا". تساءل عن مدى مساهمة وسائل الإعلام في صنع صورة حقيقية أو مشوهة للدين والتدين في الغرب؟ اختصر الدكتور الغمقي بحثه على دراسة الصحافة المكتوبة وقسمها إلى صحافة دينية وهي الجرائد التي تم بالدرجة الأولى بالدين وهي تصدر في غالب الأحيان عن المؤسسات المسيحية، والصحافة غير المختصة والتي تم من حين لآخر بالمواضيع الدينية. وقام الباحث بمسح بعض شبكات الإنترنت خاصة الموقع الذي يشرف عليه المفكر بانيكار وهو حريص كثيراً على الجانب الديني وعلى تمسك الأوروبيين بدينهم وانتمائهم للمسيحية. والحقيقة أن الصحافة ومواقع الإنترنت تعبر عن وجهة نظر أصحابها فقط، وهي تختلف في توجها ا بين الحياد والإنصاف وعدم الموضوعية وليس كل الإعلام الغربي ضد الدين كما هو مشاع.

التدين وتحديات الحداثة

تناولت الجلسة الرابعة، التي استهلت يوم الجمعة صباحا وترأس أعمالها الدكتور محمد المستيري، محور "التدين وتحديات الحداثة". وتمت فيها مناقشة ثلاث ورقات بحثية. تحدث أولاً المفكر الفلسطيني الأستاذ منير شفيق عن "التدين والعلمانية". وأكد في البداية على أن علاقة العلمانية والدين هي مسألة معرفية تحتاج إلى تدقيق وقد قدمت على أساس أ ا أحد

الشروط التي قامت عليها الحضارة الغربية. وهذه التجربة يراد تعميمها على العالم كله عن طريق الدعاية الغربية والعلمانيين العرب. والحقيقة أن هناك فرق بين مفهوم العلمانية عند الفرنسيين والأنجلوساكسون. فلاحظ تزاوج الدين والسلطة السياسية في تجارب بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية عبر التاريخ، وأشار إلى أن الصراع في أوروبا كان بين كنيسة وكنيسة وليس بين الدين والدولة. وذكر بأن الغرب لم يقص الدين عن الحياة، والتجربة الغربية في المساواة التاريخية بين الدين والعلمانية لم تكن هزيمة كاملة للدين ولا نصر كامل للعلمانية، والغرب يظهر أنه لا يبالي بالدين ولكن في الحقيقة المسيحية بقيت عميقة ومتجذرة أو كما عبر"تحت الجلد"، فهناك انتماء والتزام ربما لا يظهر على السطح. وتطرق المحاضر للمساومة بين الحكماء وعلماء الدين عبر التاريخ الإسلامي ولم تكن هناك قطيعة بينهم، وفي فترات تاريخية معينة وقعت محاولات إقصاء الدين عن الدولة فقط بينما بقي ا تمع مرتبطاً دائماً بالأحكام الإسلامية. واعتبر الأستاذ منير شفيق الإسلام دين أمة أكثر من كونه إسلام دولة. ودعا إلى رفع يد الدولة عن الدين في العالم الإسلامي.

تحدث بعده الدكتور رضا الشايبي عن: "الخلفية الفلسفية التاريخية للموقف الأوروبي من الدين". فذكر في البداية أن موقف الإنسان الأوروبي من الدين بقي عائماً لأنه ليس عدائياً واضحاً ولا هو من الإيمان العامل، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بالضبابية. وقام بعرض مختلف المدارس الفلسفية التي تناولت بالدراسة الدين وتفسير وظيفته وتحديد علاقته بالحياة. ويعتبر سان أوغسطين أول من قام بقراءة في عقلنة المسيحية بعد أن كانت تقتصر على التعاليم. كانت هذه الفلسفة مطبوعة بتشاؤم عميق حيث اعتبر معنى الحياة صراع دائم بين الخير والشر أو وفاء الإنسان لمدينة الله والعزوف عن المدينة الأرضية وقيمها المادية، والسعادة لا يمكن أن تحقق في الأرض وأن أحسن اللحظات لا تكون إلا بعد الموت. واعتبار شخص البابا رأس المثل والرجل الذي يملك الحكمة والسلطة المطلقة، نتج عنه استحواذ الكنيسة على الدين والمال والسلطة والعلم، ومراقبة العلماء، ومحاكمة كل من يرفض منطقها وتصورها للحياة والدين. وتحدث المحاضر عن الاتجاه الإبقوري الديموقريطي وهو مذهب يمجد العالم الأرضي ويعتبر أن العالم المادي هو الحقيقة الأولى، وقد بدأت هذه الفلسفة مع كانط الذي حمل شعار "تجرأ لاستعمال عقلك". وهو لا يؤكد ولا ينفي الحقائق العلوية. والمناهضة العنيفة والهجوم على الدين جاء من فلاسفة الأنوار في القرنين

18 و19 مثل فولتير وديدرو ثم سبينوزا وكارل ماركس الذين اعتبروا المسيحية اختراع السياسيين للسيطرة على الشعوب وأن الأشياء لا تحكمها القدرة الإلهية ولكن القوانين الطبيعية. ووقف المحاضر في الأخير عند الاتجاه العدمي الذي كتب عنه كل من نيتشيه وفرويد وسارتر وكامي. وهذه الفلسفة محاولة أخرى للقضاء على الفكر الكنسي وتمجيد الإنسان وإظهاره قوة فعالة واعتبار العلم بديل عن الدين ومصدر للسعادة البشرية.

وتناول الكلمة بعده الدكتور مولود عويمر الذي قدم ورقة تحت عنوان "فكرة الموت في الفكر الغربي الحديث". فلقد اندفع ا تمع الغربي نحو المغامرة والاستكشاف وغزو العالم بالبحث عن المهمل والكشف عن ا هول انطلاقاً من الاكتشافات الجغرافية إلى الثورة الصناعية وحركة الاستعمار، وهنا تساءل الباحث: هل يعني هذا أن الغرب لم يكن يخاف من شيء؟ ماذا يعني بالنسبة له الموت خاصة بعد تجذر العلمانية والإلحاد في الفكر الغربي الحديث؟ هل يؤمن الإنسان الغربي بما وراء الموت؟ وحاول الباحث الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال متابعة المنقاشات التي سادت في الفكر الغربي في العصر الحديث حول فكرة الموت وطبيعته، وتحليل مواقف الغربيين تجاه الموت ومظاهره ثم دراسة تصورا م لما بعد الموت (فكرة العدم والخلود) وركز على أن الغرب يخاف من طريقة الموت أكثر من الموت نفسه عكس المسلمين الذين يفكرون في مصيرهم بعد الموت وليس في الموت بذاته. وانتهى المحاضر بعرض سريع لواقع الدراسات المتنامية حول الموت في الجامعات الغربية والحراك الفكري والثقافي في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية حول هذه القضية، فلقد برزت كتب كثيرة في موضوع الموت وخصصت له ا لات مقالات عديدة وقدمت فيه بحوث ودراسات جامعية.

العلاقة بين الأديان: تجاذب أو تعارف؟

إثر صلاة الجمعة، تواصلت أشغال الندوة بجلسة خامسة أدارها الأستاذ منير شفيق، وخصصت لموضوع "العلاقة بين الأديان: تجاذب أو تعارف؟" من خلال ورقات ثلاث مقدمة. قدم الورقة الأولى الدكتور عبد ا يد النجار بعنوان "استشراف مستقبلي للتعارف الديني في أوروبا"، ركز فيها على ضرورة تحسين العلاقات مع المسيحيين الذين يمثلون غالبية المتدينين في أوروبا، وحدد مجموعة من آليات التحاور معهم حتى لا تبقى رغبة

الحوار فكرة وأماني وإنما ممارسة حقيقية على أرض الواقع. ويبدأ ذلك من خلال تجاوز العقبات التي تعيق التقارب بين الدينين الأساسيين، وهي تتمثل في التناكر بين أصحاب الدينين، والصراع التاريخي، والامتداد الدعوي لكل من المسيحية والإسلام. واقترح الدكتور النجار لكل عقبة حلاً مناسباً حيث يكون اعتراف متبادل بوجود الآخر وحقه في التعبير، ووضع جانباً الخلفيات التاريخية المأزومة على غرار ما نشاهده اليوم بين دول الاتحاد الأوروبي التي تفضل مصالحها المستقبلية على تشبثها بالنـزاعات القديمة واعتبار الصراع القديم جزء من التاريخ يمكن تجاوزه ببناء مستقبل جديد. ويستند الحوار المشترك على مجموعة من الأسس المشتركة كتشابه المسيحية والإسلام في كو ما ينبعان من الوحي والإيمان بالغيب والسعي إلى هداية الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة والتعرض معا لتحديات المادية والعلمانية. وعن القضايا الكبرى التي يمكن أن يتعاون عليها الإسلام والمسيحية، ذكر الدكتور النجار الدفاع عن ثقافة الغيب، وإنقاذ الأسرة من الانحلال، ونصرة المستضعفين اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، ومعالجة الأزمة البيئية.

وقدم بعده الدكتور العربي كشاط محاضرة بعنوان "التدين المشع" ذكر فيها أن التزام الناس بالدين نشهده كما نشهد نفورهم منه أيضاً. فانتهاء المقدس للإنسان الغربي، وتعلقه الشديد بالرياضة وموسيقى الروك والألعاب الإلكترونية أدلة قاطعة على تشوق الإنسان الغربي إلى التجاوز. وشرح أسباب هذا التذبذب الديني والتي حددها في العناصر التالية: هيمنة ثقافة الاستهلاك، طغيان الفردانية، تفاقم نوازع اللامبالاة، انعدام الثقة بالكنائس الرسمية، ربط الظاهرة الدينية بنوع من التشنج والنفاق والكراهية العنصرية. ثم حرص المحاضر على التأكيد على أن كل هذا لا يمنع الإنسان الغربي من الاهتمام بما له صلة بالغيبيات وإن كانت ليس لها دائماً علاقة مباشرة بالدين. وأشار إلى وزن التقاليد، فدفن الموتى أو الزواج وفق المراسيم الكنسية منبعهما التقاليد أكثر منه الدين. وعرج على أثر الفكر الغربي في تشكل الواقع الغربي هذا واعتبر تبني الفيلسوف نتشيه لفكرة موت الإله وفكرة ميشل فوكو عن موت الإنسان منعطفان خطيران في تاريخ الفكر الإنساني وعلاقته بالدين. والعقلانية أو العقلانوية على حد تعبير الدكتور كشاط السائدة بقوة في الحراك الفكري الغربي تقوم على استبعاد كل ماله صلة بالغيبيات وبالتالي إبعاده عن التدين. وقد ضرب مثلا ذكرته مجلة نيوز ويك التي اعتبرت احتمال النسبة ضعيفة جداً من زوار كنيسة

نوتر دام في باريس من المتعبدين والمتدينين (50/1) لأن أغلبهم سواح فقط. واستنتجت ا لة البريطانية من ذلك اضمحلال ممارسة الدين في أوروبا.

وكانت الكلمة الأخيرة في هذه الجلسة للدكتورة شيماء الصراف التي تحدثت عن "التكاملية بين الأديان" حيث أشارت إلى أن الإسلام جاء ليتمم الرسالات السماوية السابقة ويدعم القيم الروحية والأخلاقية التي نادى ا الرسل الذين سبقوا الرسول محمد صلى الله عليه وسلم.

رؤية فقهية للتدين في أوروبا

تبع ذلك مائدة مستديرة ختامية للندوة دف التأسيس على جملة المقدمات النظرية والمنهجية التي عرضت على مائدة البحث، ملامح لرؤية فقهية للتدين في أوروبا. تولى الدكتور كمال الهلباوي إدارة الحوار بين مجموعة من العلماء والمتخصصين في الفقه وهم الشيخ يوسف القرضاوي والشيخ فيصل مولوي والدكتور طه جابر العلواني والشيخ عبد الله بن بيّة والأستاذ زكريا صديقي والدكتور عجيل جاسم النشمي من جامعة الكويت والدكتور علي القره داغي من جامعة قطر والدكتور حسين حامد حسان رئيس الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام أباد. وتعرضت هذه الجلسة للأفكار الرئيسية التالية:

- الانتماء الفكري التراثي للغرب يطغى عليه الإرث النصراني على الرغم من تقدم العلمانية في ا تمع الغربي.
- الفتوى قاعدة شرعية تنتقل بسرعة عن طريق وسائل الإعلام المختلفة خاصة التلفزيون والإنترنت، وهذه مسؤولية جديدة وخطيرة تضاف إلى مسؤوليات المفتي.
- الرخص بأسبا ا وهذه الأسباب متوفرة في كثير الأحيان في الغرب فلا داعي إذن للحديث عن فقه جديد في المسائل القطعية التي فصل فيها الإسلام منذ قرون.
- فقه الدولة يمثل الفرع الخامس الذي أخذ حقه من الفقه الإسلامي.
- قدرة المسلم على العيش في ا تمع الأوروبي مادام ذلك لا يمس عقيدته وممارسة شعائره الدينية التي تعترف ا الدول الغربية بشكل متزايد.

- ضرورة مشاركة المواطنين المسلمين أو من أصول إسلامية داخل الغرب في العمل السياسي ومشكلات الواقع العملي، للدفاع عن مصالحهم والإسهام في تنمية هذه ا تمعات التي ينتمون إليها.
- وضع الإسلام علاقة مّيزة تربط بين المسلمين وأهل الكتاب من اليهود والنصارى فقد سمح بنكاح نسائهم وأكل ذبائحهم.
- التعارف والتعايش والتعاون مع أهل البلد المضيف -وهي قيم تجسدت في تاريخ المسلمين قديماً وحديثاً- هي حاجة ماسة اليوم بين المسلمين وغيرهم من الديانات الأخرى الذين ينتمون لبلد واحد. وضرورة تبادل العاطفة والتقدير بين المسلمين ومن يخالطو م من الغربيين الذين يتفهمون شعائرهم ويحترمون مقدسا م ويدافعون عن حقوقهم ومصالحهم.
- التركيز فقط على النخبة التي تعتنق الإسلام وإهمال باقي عامة الأوروبيين الذي يعتنقون الإسلام كذلك، خطأ كبير في حق الدعوة الإسلامية.

التوصيات الإجرائية

اختتمت الندوة بقراءة مجموعة من التوصيات المستقبلية وكان أهمها إصدار الورقات التي قُدمت في كتاب والدعوة إلى عقد ملتقى دولي آخر عن التدين في ا تمع الأوروبي يكون مفتوحاً أكثر لعلماء ومفكرين مسيحيين ويهود ومن أديان أوروبية أخرى. وعبر الجميع عن نجاح هذه الندوة التي نظمتها مؤسستان علميتان يشرف عليهما ثلة من العلماء والباحثين المسلمين، وهذا التعاون كفيل أن يتواصل ويتوسع إلى المؤسسات الإسلامية العلمية الأخرى الموجودة في أوروبا.

ندوة إشكالية المنهجية في الفكر الإسلامي المعاصر

باريس: 9 يوليو 2002

مولود عويمر*

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي مكتب فرنسا ندوة بعنوان: "إشكالية المنهجية في الفكر الإسلامي المعاصر" وذلك يوم 9 يوليو 2002 بمركز المحاضرات بباريس. وقد شارك فيها ثلة من الطلبة والباحثين والمفكرين ورؤساء المؤسسات الإسلامية الثقافية بفرنسا تجاوز عددهم المائة.

في افتتاح الندوة، بين د.محمد المستيري، المستشار الأكاديمي للمعهد بفرنسا، أن هذا اللقاء يندرج ضمن سلسلة المحاضرات والندوات التي نظمها المعهد حول تجديد البحث في المنهجية حسب التصور الإسلامي الشمولي في وصل فهم الأصول والتراث بتحليل الواقع وإشكاليات العصر واستشراف المستقبل. وهو منهج يستبعد التشنج الأيديولوجي والتقليد المذهب والرؤية التجزيئية. ويفرض تعميق البحث الإشكالي النظري والتطبيقي والجرأة على تجديده. والقضية المنهجية ليست قضية ابستيمولوجية تنظيرية صرفة بل هي قاعدة لفهم أصيل ومعاصر لمشكلاتنا العملية. فالحرص على تنـزيل خطوات التجديد في بحث المنهج على قضايانا المعاصرة والحساسة، هو منهج التناول المعتمد في عمل المعهد بفرنسا. من هنا حددت للندوة قضيتان الأولى نظرية تحت عنوان: "نحو منهج معرفي قرآني" والثانية عملية تدور حول قضية حساسة داخل الفكر السياسي الإسلامي وهي: "منهج التعامل مع الصراع السياسي". وكان ضيف الندوة هو الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني، رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية للدراسات العليا في فرجينيا بالولايات المتحدة.

---

* باحث وأستاذ في التاريخ في المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية / باريس.

تحدث د. العلواني في المحاضرة الأولى بعنوان:" نحو منهج معرفي قرآني" وبدأ بملاحظة على العنوان إذ فضل إسقاط كلمة معرفي لأن المنهج لا يكون إلا معرفياً وهو بالتالي لا يحتاج إلى هذا الوصف.

ومما ورد في محاضرته الدسمة والقيمة والتي يصعب أن يسع عمقها التقرير الحديث عن منهج قراءة القرآن فذكر الدكتور طه جابر العلواني أن المسلمين هجروا كتاب الله ولم يعد المركز الإشعاعي لهم وصارت مصادر ثقافة المسلم هي كتيبات الحركة التي تعلق ا أو المذهب الذي كان ينتمي إليه أو المفكر أو الشيخ الذي تأثر به، والأصل أن القرآن الكريم هو الكتاب الكوني الذي يمد المسلم بالطاقة الروحية والعقلية التي يحتاج إليها ليتكوّن نفسياً وعقلياً. ثم قدم المحاضر خبرته الشخصية في قراءة القرآن ومدارسته، فهو ينطلق في البداية من فكرة أن الكتاب المنـزل يحتوي على ثلاثة محاور كبرى: التوحيد والتزكية والعمران. فيتأمل من خلالها السور التي يقرأها، ويحدد العمود الأساسي للسورة والذي تدور حوله المحاور الأخرى مع ربط الصلة بين الآيات بالبحث عن مناسبات وأسباب النـزول. وكل هذه الخطوات لابد أن تكون مصحوبة بقلب منيب وخاشع، والنظر إلى القرآن والاستماع له كأنه يسمعه من الرسول ﷺ. وأشار المحاضر إلى مجموعة من الكتب القّيمة في مجال دراسة القرآن كتبها علماء أجلاء وذكر على وجه الخصوص الدكتور محمد عبد الله دراز والشيخ عبد الحميد بن باديس والشيخ عبد الحميد الفراهي.

ويرى المحاضر أن الفقه جزئي وشخصي بينما النصوص متناهية والوقائع لا متناهية بمعنى أن القرآن والسنة نصوص محصورة في حين أن الإشكالات التي تفرزها الحياة لا عد لها. وهنا بدأ العلماء المسلمون في البحث عن مصادر إضافية للتشريع. ونتج عن هذا البحث اكتشاف منهج جديد وهو القياس الأصولي وهو منهج البحث عن العلل والأسباب التي تختفي وراء الظواهر للإجابة عن الأسئلة المستجدة. فالتشريع الإسلامي قائم إذن على مبدأي العلل و الدلائل حتى لا يكون "للناس على الله حجة بعد الرسل". فكان بناء الصرح الإسلامي قائماً على هذا المنهج وانعكس فيما بعد على الحضارة الأوروبية.

تداخل التأثيرات

ودعا الدكتور العلواني إلى العمل على إيجاد قواعد مشتركة للفكر الإنساني من خلال تقديم المنهج القرآني الشمولي الجامع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون أي كشف الواقع (الإنسان والكون) والغيب.

وكان موضوع المحاضرة الثانية "منهج التعامل مع الصراع السياسي" حيث أشاد الدكتور العلواني إلى أن المسلمين يمثلون أقلية داخل ا تمعات الغربية وهم ليسوا مأمورين بتغيير الأنظمة الغربية التي يعيشون تحت ظلها بل يطالبون باحترامها مادامت تسمح لهم بممارسة شعائرهم الدينية بحرية تامة. والهجرة إلى الحبشة مرجعية للوجود الإسلامي في بلدان أكثريتها لا تدين بالإسلام. فالرسول ﷺ أمر الصحابة بالهجرة إلى الحبشة لأن ا ملكاً عادلاً لا يظلم عنده أحد. وقد عاش الصحابة سنين في هذه البلاد دون أن يخطر ببالهم تغيير النظام القائم بل التزموا بآداب الضيافة واحترام أهل هذا البلد الذي وجدوا فيه نصرة لدينهم ومساندة لقضيتهم. وأما المشاركة السياسية للمسلمين في بلاد الغرب، فتلك قضية تخضع فقط لمنطق المصالح والظروف.

واعتبر الدكتور العلواني الاختلاف صورة لازمة للبشر، والمسلمون لا يخرجون عن هذه القاعدة، وهذا ما دفعه إلى تأليف كتاب بعنوان "أدب الاختلاف في الإسلام" حتى لا يتحوّل الاختلاف الذي لابد منه إلى خلاف ونزاع. وهنا ركز على ما أسماه ثقافة الثغرة رافضا ثقافة البديل، فكل عالم مسلم له مجاله العلمي ونظرته الخاصة للأشياء والقضايا والأولويات والوسائل فليقم كل واحد على ثغرته حتى تتكامل الجهود المبذولة وتتحقق الأهداف المرسومة.

دورة دراسية حول المنهج الإسلامي للتفكير والتسيير والتخطيط

باريس: 2 يونيو 2002

مولود عويمر*

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي - مكتب فرنسا يوم 2 يونيو 2002 بمدينة باريس دورة دراسية حول المنهج الإسلامي في التفكير والتسيير والتخطيط، شارك فيها رؤساء وممثلون لجمعيات ثقافية إسلامية بفرنسا بالإضافة إلى ثلة من الكوادر الإسلامية في ميادين شتى. وأشرف على الدورة كل من د. محمد المستيري والأستاذ عبد الودود بور، حيث قام الدكتور المستيري بعرض الجانب النظري مستمدا استدلالاته من فلسفة المنهج الإسلامي الأخلاقي والفكري بينما اتجه الأستاذ بور إلى عرض نماذج تطبيقية لهذه الأفكار استناداً في محاولة لاعتماد المرجعية الإسلامية في توظيف علوم التسيير والتخطيط.

حاولت هذه الدورة الإجابة عن مجموعة من الأسئلة أهمها: ما معنى أن نفكر في أعمالنا بطريقة إسلامية؟ كيف يمكن أن يكون المسلم في عمله الجماعي مسّيراً فعالاً ومتميزاً؟ هل في مخزوننا الحضاري معالم وضوابط لمناهج خاصة في التسيير والتخطيط؟ كيف نواجه مشكلاتنا المعاصرة بعقل مسلم؟

تضمنت الجلسة الأولى مناقشة المحور الأول مرتكزات التفكير الإسلامي. شدّد د.المستيري على ضرورة المشاركة في تقديم مقاربة إسلامية في أصول المعرفة الضامنة لتفرد المنهج الإسلامي في استيعاب وتصور مشكلات الحياة المعاصرة ومستقبلها. وأكد على ضرورة إبراز خاصيتي الشمولية والوحدة في المنهج الإسلامي، التي تتجاوز منطق الثنائيات المتضادة داخل العقل الغربي ما بين العلوي والسفلي والغيبي والمادي وغيرها، منبها إلى أنه حين نفكر إسلاميا لا يعني ذلك العزلة عن قضايا الحداثة إنما التمكن من أدوات إسلامية

* باحث وأستاذ في التاريخ في المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية / باريس.

متينة لهضمها ونقدها والإسهام في إثرائها وتنويع مصادرها و نماذجها. وعلق الأستاذ بور بأن مثل هذه الدورات موجهة بشكل خاص للطلبة والباحثين ورؤساء الشركات والجمعيات. والهدف منها هو تعلم طرق التعامل مع الآخر والتعلم منه. وهذه الدورة تطمح إلى تقديم نموذج أخلاقي وعملي لفكرة إسلامية في التسيير تختلف عن المقرر في الجامعات والمعاهد الغربية في مستوى المعالم والضوابط والأهداف.

وناقشت الجلسة الثانية آليات التسيير، ركز فيه المتدخلان على العناصر التالية: القيادة (الخيارات، الشرعية، والحالات)، القرار، التناوب، المراقبة وحل المشكلات والأزمات والنـزاعات.

تحدث الأستاذ بور عن القيادة مركزا على الفارق بين السلطة والهيبة. فالسلطة في المجتمع الإسلامي مستمدة من الله وتتداول بين العباد بينما الهيبة ملكة تولد مع الإنسان ولا تتوارث ولا تنتقل من فرد إلى آخر. وعدّد مصادر الهيبة في ستّ نقاط: الوظيفة، الكفاءة، القدرة على المعاقبة، الظرافة، التأثير، القدرة على تقديم الخدمات.

وحلل د. المستيري العمق التاريخي الإسلامي لمبحث القيادة من خلال فكرة الإمامة التي أثارت الكثير من الجدل داخل المدارس الكلامية والفقهية وحولت مجرى التاريخ الإسلامي في فترات متعاقبة. فالإمامة هي القيادة في بعديها السياسي والديني. وهنا وجب التمييز بين الإمام / القائد والمجتهد/ العالم. فلا يشترط في القائد القدرة على الاجتهاد ولا يشترط في المجتهد القدرة على إدارة شؤون المسلمين.

وتحتاج عملية اتخاذ القرار إلى تحليل المشكل المطروح ودراسته بصورة جدية ومقارنة في مختلف الاحتمالات الكفيلة بحلها ومدى تجاوب الآخرين معها. والقرار يمكن أن يشارك فيه آخرون بالإضافة إلى الصاحب الفعلي للقرار وهو ما يسمى بالتفويض. فتعمم المسؤولية وتوزع المهام وتقلص الأعباء.

وتحل المشكلة أو النـزاع بروح إيجابية عن طريق فتح مجال الحوار وتقديم المعلومات الكافية والواضحة واحترام الرأي الآخر. وأضاف د. المستيري مبدأين في اتخاذ القرار، الاستخارة وهي اللجوء إلى الله طالباً التوفيق والسداد والاستشارة وهي مشاركة الآخرين في التفكير وإيجاد الحلول.

وتصادف عملية التفويض عدة مشكلات وسلبيات يمكن تجاوزها إذا تم التعرف عليها والسعي منذ الوهلة الأولى إلى تفاديها، منها: تحول اختلاف وجهات النظر إلى خلافات شخصية (الحسد، التكبر...)، والغرور بالنفس، واللا أمن (الخيانة، الإقصاء، تقديم المنفعة الشخصية على المصلحة العامة...الخ)، والخطأ في تقدير كفاءات الشخص الذي فوض له الأمر (العجز، الكسل، الإهمال، ضعف الشخصية...الخ). والملاحظ أن كل هذه السلبيات التي عبر عنها القرآن بأمراض القلب مرفوضة دينياً وخلقياً كما ورد ذلك في عدة آيات قرآنية وأحاديث نبوية كثيرة، توقف الباحثان عند بعضها.

وفي الجلسة الثالثة حاول الباحثان الإجابة على سؤال: كيف نتحكم في علاقتنا مع غيرنا؟ وذلك عبر تحليل العناصر التالية: الحوافز، التنوع والنـزاعات، المحيط (الهيئات العمومية، الجمعيات، الإعلام)، الشراكة، الوساطة.

- **الحوافز:**

تعبر الحوافز على رغبة الإنسان في الحصول على حاجاته المادية والمعنوية من منصب ومال وتقدير واعتراف الغير وغيرها من طموحات الإنسان الكثيرة. وقد لخصها العالم ماسيلو في النقاط التالية: تحقيق مصالح فردية، اعتراف وتقدير الغير، الانتماء (قبول الآخرين له)، الأمن، العيش. ووقف الباحثان عند كل مصطلح لأنه يأخذ معاني مغايرة نسبيا في التصور الإسلامي. فقد وضعت نظرية ماسيلو في ظروف اجتماعية وثقافية مرتبطة با تمع الغربي. حيث تعتبر المصالح الفردية على سبيل المثال مصالح مادية ودنيوية بحتة ولها إيجابيات، لكن يجب أن تؤخذ بتحفظ.

- **التنوع والاختلاف:**

في حين يعترف الإسلام بالتنوع والاختلاف، يبني الفكر الغربي العلاقة مع الآخر على الأحادية والمركزية الغربية. والحقيقة أن الصراع يقل كلما قبل كل واحد مبدأ التنوع وحل المشكلات والاختلافات بالحوار، وليس بالتصادم كما تروّج لذلك بعض النظريات السياسية والاستراتيجية في وقتنا الحاضر. وقد وضع الإسلام أسسا نظرية لأدب الاختلاف أهملها المسلمون في تعاملهم مع أنفسهم ومع غيرهم. ولا يقوم أدب الاختلاف على

الجانب الخلقي فحسب وإنما أيضا على قدرة الإقناع بفضل الخبرات والتجارب السابقة والتركيز على الجوانب الإيجابية وتبادل الآراء وفتح مجال الحوار في مختلف صوره كاللقاءات والندوات والمؤتمرات مع تقبل الرأي الآخر والتسامح معه.

وتنجح عملية حل الخلافات والمشكلات حين تحترم مجموعة من القواعد الأساسية نلخصها في النقاط التالية: البدء دائماً بالممكن، عدم التعنت بالإصرار الحرفي على الرأي الشخصي، ـدئة الأعصاب، معرفة تغيير الظرف، البراغماتية. وقد تجسدت كثير من هذه المعاني في صلح الحديبية بين الرسول ﷺ وزعماء قريش.

ويعود فشل الحداثة بالدرجة الأولى إلى عدم قدر ا على احتواء التنوع وقناعتها بخيّرية النموذج الغربي ومركزيته. والإسلام قادر على إعطاء نفس جديد للحضارة القائمة والإسهام فيها بقيمه الإنسانية.

- **العلاقة مع المحيط:**

تكون العلاقة مع المحيط (الهيئات العمومية، الجمعيات، الإعلام) حسب طبيعة هذه العلاقة والصورة التي يحملها عنا الجانب الآخر بحكم المعاشرة أو الخلفيات التاريخية أو ما تبثه وسائل الإعلام المختلفة. فصورة الأجنبي (المغترب) تختلف عند الأوروبي تبعاً للأسباب التي ذكرناها.

- **الشراكة:**

الشراكة تعني هنا مساهمة مجموعة من المؤسسات أو الجمعيات في تنظيم مشروع مشترك وهو ما يسمى بالإنجليزيSponsoring والأوقاف هي مصدر هام لتغطية نفقات الأنشطة الثقافية والاجتماعية لدى المسلمين. ويمكن الاستعانة أيضاً بالمؤسسات التي تبحث عن تلميع صور ا (الإشهار مثلاً) في أوساط المسلمين وكذلك بالمنظمات الإنسانية.

- **الوساطة:**

الوساطة هي محاولة إيجاد مخرج وحل للمشكل المطروح. ويزخر التراث الإسلامي ـذا

الجانب من العلاقات الإنسانية فيما يتعلق بمنع وقوع أزمات اقتصادية واجتماعية والبعد عن التوتر والنـزاعات وما نسميه اليوم بثقافة السلم والسلام. وتنقسم الوساطة إلى فرعين: غير المباشرة وتكون بالقدوة الحسنة والمباشرة عن طريق تعيين الوسيط وهذا ما جسده جعفر بن أبي طالب في مناظرته مع عمرو بن العاص أمام ملك الحبشة وحاشيته. ويشترط في الوسيط بعض من المواصفات نذكر منها هنا على وجه الخصوص: الخطاب بأسلوب واضح وسهل، اختيار المكان الملائم (المسجد مثلاً) والوقت المناسب.

- **التخطيط من منظور استراتيجي:**

وتناولت الجلسة الرابعة محور التخطيط والتفكير الاستراتيجي، فتحدث المتدخلان عن المهمة وقيمها الخاصة، وتحديد الأولويات وتسيير مشروع (الأهداف، خطة العمل، الوسائل).

تعتمد المهمة على حسن النية والنظرة الثاقبة والبعيدة وتحديد الوجهة وإشراك كل المهتمين بها في الرأي والقرار حتى يكون هؤلاء عوناً على نجاح المهمة عوضاً عن إفشالها. والقيم المشتركة بين الناس معروفة كالعدل والثقة والصرامة والجد واحترام العهود. والمسلم مطالب بالتزام هذه القيم حين يؤدي مهمته مع المسلم أو غيره.

يكون تحديد الأولويات بالقدرة على الإجابة عن الأسئلة التالية: ما هو الشيء الأهم؟ وهل هو مستعجل؟ هل الشيء المستعجل مهم أم لا؟ ووضح الباحثان أن الأولوية تخضع للأهمية قبل الاستعجال. والوقت يحتاج إلى تنظيم كي يكون جله في خدمة المهمة أو تحقيق المشروع أو حل النـزاع. ومن هذه الترتيبات عدم الانشغال بمجموعة من الأعمال في وقت واحد، مع تقييم دقيق للوقت المناسب لكل عمل، والتخطيط الجيد والإعداد المسبق له.

ويكون تسيير مشروع ما بوضع أهداف واضحة له وإعداد خطة عمل دقيقة، وتوفير وسائل تتناسب مع طبيعة المشروع والأهداف المقرّرة وخطة العمل المرسومة. وتتميز المجموعة الفعالة بالمواصفات التالية لكل فرد منها: كمال الصحة والقدرات، الحس الجماعي بين الأفراد، التركيز على الهدف المشترك، التحكم في النفس، والقيادة الراشدة.

وتوقف الباحثان عند بعض نماذج المؤسسات الفكرية الاستراتيجية المسماة بالإنجليزية بـ think tank أي مخزون الأفكار، ومن مهامها: التخطيط والتنظير الاستراتيجي، وتوجيه الإعلام، وصناعة الرأي العام، وترويج القيم الديموقراطية. وأقدم هذه المؤسسات في فرنسا هو المعهد الفرنسي للعلاقات الدولية الذي تأسس في 1979.

وتم التطرق في ابة هذه الدورة إلى نماذج عينية من الحاجات الخاصة وأولويا ا بالنسبة للمؤسسات الثقافية الإسلامية بفرنسا. وأكد الحاضرون على الحاجة الملحة لتغيير المصطلحات، وأشار بعضهم إلى عائق اللغة، ومدى قدرة اللغة العربية على الارتقاء إلى التنظير في مجال علم التسيير الإداري management ودور المسلمين في ذلك. وتساءل بعضهم كيف يمكن تحويل الخطاب المسموع إلى واقع ملموس؟

أجاب الأستاذ بور بأن مشكل التعامل مع علم التسيير (الاجلوسكسون) تواجهانه على حد السواء اللغة الفرنسية والعربية. ولكن ذلك لا يجب أن يكون مانعا للابتكار. فالإسهام في الفكر الإنساني والشهود لا يكون إلا بالإبداع، والمشكلة في الانزواء و عدم تبادل الخبرات مع المسلمين أنفسهم ثم مع غيرهم. فالخلل إذن هو بالدرجة الأولى فكري ومنهجي. إذ لابد من النظرة العلمية المتنوعة والمنفتحة على مختلف الإشكاليات المطروحة. وهذا ما يحاول أن يقوم به منذ سنوات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

والمعرفة الجادة بالواقع تعين بلا شك المسلمين أفراداً وجمعيات ومؤسسات، مهاجرين أو مواطنين، على الإسهام في الحراك الثقافي والحضاري الغربي إسهاماً متميزاً. ومسيرة التجديد والتغيير تبدأ خطوا ا الأولى بالتفكير السليم والفهم الدقيق والتفاعل مع الواقع بصورة إيجابية.

ورشة عمل إقليمية للمسؤولين عن إعداد مناهج المدارس القرآنية

كانو، نيجيريا: 22-24 يناير 2003

بشير غالادنجي*

عقدت في مدينة كانو في نيجيريا ورشة عمل إقليمية للمسؤولين عن إعداد مناهج المدارس القرآنية في غرب ووسط أفريقيا، شارك في تنظيمها كل من المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسسكو)، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، والهيئة الخيرية الإسلامية العالمية، وفي ضيافة كلية الآداب والدراسات الإسلامية بجامعة بايرو، وذلك في الفترة من العشرين إلى الثاني والعشرين من ذي القعدة 1423هـ الموافق للثاني والعشرين إلى الرابع والعشرين من يناير (كانون الثاني) 2003م. وشارك في الورشة ممثلون من جمهوريات نيجيريا الاتحادية والنيجر والكمرون وتشاد ومالي والسنغال وغامبيا وغينيا بيساو وغينيا كوناكري وسيراليون وغانا وبوركينا فاسو وتوغو والسودان.

استهدفت ورشة العمل تبادل التجارب والخبرات فيما بين المسؤولين عن المدارس القرآنية، وتطوير أعمال المدارس الإسلامية من حيث الإدارة والتوجيه والتعليم في سبيل تحقيق أهدافها، وتحليل أنماط مناهج المدارس القرآنية في بعض البلدان الإسلامية، والتمييز بين متطلبات هذه المدارس في البلدان العربية ومتطلبا ا في الدول الإسلامية غير العربية، وبلدان الأقليات الإسلامية، وبيان العلاقة بين هذه المدارس وأنظمة التعليم العام والتخطيط لإمكانيات الجمع بين العناصر الإيجابية في النظامين.

كان حفل الافتتاح في قاعة المحاضرات الأولى بجامعة بايرو -المقر القديم- حيث قدم الدكتور بشير غلادنشي، المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بنيجيريا، كلمة الترحيب التي أكد فيها على أهمية الفهم العميق للمعرفة والتعليم في الإسلام، وإجراء

---

* أستاذ ومدير مركز الكمبيوتر في جامعة بايرو في كانو/ نيجيريا

بحوث لرصد المعلومات المتعقلة بنظام التعليم القرآني، ووضع خطة استراتيجية محكمة لإصلاح النظام الدراسي الحالي وتوجيهه. تلا ذلك كلمات ألقاها كل من الدكتور يوسف أبو دقة -ممثل المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسسكو)- والشيخ أحمد ليمو -ممثل الهيئة العالمية الخيرية الإسلامية- والحاج أدو بايرو -ممثل صاحب السمو أمير كانو- والبروفيسور أحمد على الإمام -مستشار رئيس جمهورية السودان للتأصيل والخبير المؤطر لهذه الورشة.

وقد عقدت بقية جلسات العمل في فندق رويال ترويبكانا وعرضت فيها تقارير مكتوبة عن وضع المدارس القرآنية في الدول المشاركة وهي: السنغال وغينيا بيساو ونيجيريا وغانا والسودان ومالي والنيجر وتشاد، والكاميرون وغامبيا. تلا ذلك مناقشة لما ورد في هذه الأوراق وكان النقاش ثرياً ومفيداً. من أهم النقاط التي تناولتها مجمل الأوراق التي نوقشت أهمية المدارس القرآنية في الدول المشاركة وأ ا نشأت في وقت مبكر من تاريخ هذه البلاد أي منذ دخول الإسلام إليها، وعرضت إلى التأثير السلبي لدخول الاستعمار على وضع التربية الإسلامية في المنطقة مما أدى إلى اعتبار المدارس القرآنية دون مستوى المدارس الحديثة. كما نوقشت التغيرات المختلفة التي طرأت على المدارس القرآنية بعد الاستقلال وكيف أن هذه التغيرات تختلف من بلد لآخر حسب ظروف كل دولة، وكانت معظم هذه التغيرات إيجابية مثل اهتمام الحكومات ذه المدارس ودعمها والتغيرات في المناهج...الخ.

وقد تضمنت أعمال الورشة بعض الفعاليات الأخرى منها زيارة إلى أمير كانو في قصره، حيث رحب سموّه بالزوار في كلمة قصيرة عبر فيها عن سروره بزيارة المشتركين في ورشة العمل، ودعا لهم بالتوفيق والنجاح في مساعيهم الهادفة إلى تحسين وضع المدارس الإسلامية. كما تمت زيارة بعض مؤسسات تعليم القرآن الكريم وتحفيظه من بينها كلية علوم القرآن وكلية أمين كانو للشريعة والقانون وكلية البنات العربية ومدرسة دار الأرقم حيث اطلع المشاركون في ورشة العمل على نشاطات هذه المؤسسات والمدارس القرآنية وتعرفوا على أهدافها والمشكلات التي تعانيها. ومن بين هذه المشكلات تدني الأوضاع الصحية والمادية للتلاميذ الذين يلتحقون بالمدارس القرآنية، ونقص التأهيل المناسب لمعلم

المدرسة القرآنية، وافتقار المنهج الدراسي للعلوم المدنية التي تؤهل طالب العلم لمواجهة الحياة المعيشية، وسوء الإمكانات في المدارس القرآنية.

توصلت ورشة العمل إلى نتائج هامة حول واقع المدارس القرآنية منها:

1. المنهج: ضرورة توسيع المنهج بحيث يشتمل على بعض المواد العلمية والحرف المفيدة حتى يتمكن الطالب من إيجاد الوظيفة بعد تخرجه وذلك دون التنازل عن المضمون الإسلامي. وبالنسبة للمدارس التي تعتمد على التحفيظ فقط فهو من الضروري لها إضافة مواد إسلامية أخرى للمنهج.
2. المدرسون: ضرورة إيجاد مدرسين أكفياء. ويتطلب ذلك تحسين أوضاعهم ورفع مكانتهم اجتماعياً، بحيث لا تقل فرص تدريبة ولا مكافأته عن سائر المعلمين في مسارات التعليم الآخرى وفي تجربة السودان في هذا ا ال مثال يحتذى.
3. الطلبة: ضرورة تحسين أوضاعهم التعليمية الاجتماعية والصحية...الخ. وتكثيف الجهود لرفع المكانة الاجتماعية لخريج المدارس القرآنية واعتباره متساوياً في فرص استكمال الدراسة في الجامعات وكذلك في مجالات التوظيف مع غيره من خريجي المسارب الأخرى، ومناشدة الجهات المسئولة لتوفير الدعم المادي له.
4. الإدارة والتمويل: المدارس القرآنية، في أشكالها المختلفة مثل الخلوة والزاوية والمسجد والمعهد، تحتاج إلى إدارة جيدة وتمويل مناسب من الحكومات وكذلك من المؤسسات الإسلامية وا تمع عموماً. واعتبرت قضية التمويل أساسية لرفع الأوضاع الحالية المتدنية للمدارس القرآنية.

وتضمنت توصيات الورشة الحثّ على إبقاء ملف التعليم القرآني مفتوحاً تتعهده الإيسسكو والمعهد والهيئة بالرعاية وتكثف حوله الدراسات التي توظف فيها الخبراء والمختصين من الدول الأعضاء. ومن بين التوصيات أن تعتبر التقارير التي قدمها المشاركون من الدول المختلفة مادة أولية يمكن أن يتم تطويرها لإنتاج عمل علمي بحثي مكتمل. وتؤكد الورشة على التمسك ذا التعليم القرآني وتقدر الدور الذي أداه ويؤديه لأمتنا. ويدعو المشاركون في الورشة كلاً من المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة والمعهد

العالمي للفكر الإسلامي والهيئة الخيرية الإسلامية العالمية، لدعم العناصر الإيجابية في هذا النظام التعليمي القرآني وتطويرها ودراسة النقائص وتجاوزها بالمعالجة التربوية المتدرجة.

دورة إعلامية: نحو تطوير الخطاب الإعلامي الإسلامي

الخرطوم: 1-3 أكتوبر 2002

عمر الخير إبراهيم*

نظم معهد إسلام المعرفة بالتعاون مع هيئة إذاعة وتلفزيون ولاية الخرطوم دورة للإعلاميين العاملين بالهيئة في الفترة من الأول من أكتوبر وحتى الثالث منه (1– 3 أكتوبر 2002) بمباني الهيئة بالخرطوم، هدفت الدورة إلى التبشير بقضية إسلام المعرفة باعتبارها التعبير المعاصر عن منهجية الإسلام العلمية في معالجة قضايا الاجتماع البشري، ومنها قضية الإعلام، وتصحيح مسار الخطاب الإعلامي الإسلامي وتصويبه نحو إبراز مشاكل الأمة الإسلامية، وتوفير مادة إعلامية ذات مضامين معرفية إسلامية، وتحقيق التواصل الراشد بين الإعلاميين والأكاديميين واتباع القول العمل "المواءمة بين التنظير والتطبيق"، والكشف عن التحيزات القيمية والفلسفية في الخطاب الإعلامي الغربي والكشف عن تبعية الخطاب الإعلامي في البلاد الإسلامية للخطاب الإعلامي الغربي.

شارك في الدورة أكثر من ثلاثين دارساً، معظمهم يعملون في مجال الإعداد والتقديم للبرامج الإذاعية والتلفزيونية، والقليل منهم ينتمون للكوادر الفنية العاملة في مجال الإخراج والتصوير.

وفيما يلي خلاصة موجزة بالأوراق التي تم عرضها:

1. "الإعلاميون بين ضرورة التأصيل وتحديات العولمة" قدمها بروفيسور علي الطاهر شرف الدين. وأشارت الورقة إلى التحدي الذي تمثله العولمة لدول العالم الإسلامي، خاصة في مجال الإعلام. فالإعلام وما تحقق له من تقنيات ووسائط جعلته أحد أهم أدوات الهيمنة في أيدي الدول الكبرى، توظفه لخدمة أغراضها ومصالحها دونما مراعاة لمصالح وخصوصيات الآخرين. وعليه دعت الورقة إلى ضرورة تأسيس العمل

* رئيس قسم البرامج في معهد إسلام المعرفة بجامعة الجزيرة.

الإعلامي على فكر متسق مع العقائد الدينية والقيم الفاضلة إضافة إلى استلهام معاني الإبداع المطلوب في قوالب وأشكال الرسالة الإعلامية. وأكدت الورقة كذلك ضرورة لتعامل المسلمين مع العولمة بيقظة وإدراك عميق لطبيعتها وما يصاحبها من تحولات، وما يلزم ذلك من التصدي لها بعلم شامل.

2. "الفضائيات العربية: رؤية إسلامية" قدمها د. بدر الدين أحمد إبراهيم. الورقة تمثل في جوهرها دراسة نقدية للفضائيات العربية المنتشرة داخل وخارج الوطن العربي. وقد ركزت في نقدها للفضائيات العربية على ضعف المحتوى والشكل، ضيق مساحات الحرية المتاحة، ضعف وقلة الكوادر الإعلامية، وغياب الرؤية الإستراتيجية لصناع السياسات الإعلامية. ثم حاولت تقديم قراءة لمستقبل هذه الفضائيات، رهنت فيه نجاحها بالاستجابة العلمية لما سبق من انتقادات. وفيما يتعلق بالرؤية الإسلامية، أمنت الورقة على ضرورة استلهام الأخلاق والقيم الفاضلة في سياسات وبرامج الفضائيات استناداً على أن الغاية التي يعمل من أجلها المسلم هي الرقي بالأمة في طاعة الله في مختلف مناحي الحياة.

3. "القنوات الفضائية العربية وتحديات عصر العولمة" وقد قدمها د. صلاح محمد إبراهيم. تعرضت الورقة لواقع الفضائيات العربية من حيث الكم والكيف، وخلصت إلى أن قدرة هذه الفضائيات على المنافسة في ظل التحديات التي يمثلها عصر العولمة تبدو شبه مستحيلة إن لم تكن معدومة. فقد استطاع الإعلام الدولي في عصر العولمة أن يضعف من المؤسسات ونظم الإعلام الوطنية بعد أن تزايدت تبعيتها له، نتيجة لاختراقه الحدود دون استئذان. ويبقى الحل أمام الفضائيات العربية أن تعمل على تجميع طاقا ا واستخدام مواردها المحدودة في زيادة وتطوير إنتاجها البرامجي.

4. "مكانة اللغة العربية وأهميتها" وقدمها د. البدري الأمين دفع الله ورقة ركزت على الحديث عن مكانة اللغة العربية وأهميتها باعتبارها لغة القرآن. وعن صلة اللغة العربية بالإعلام، أكدت على ضرورة الاهتمام بالعربية وتحسن الأسلوب الذي تكتب أو تذاع به وتوسيع نطاق استخدامها. فاللغة العربية بثرائها تعتبر من أنجع الوسائل لتأكيد الذاتية الثقافية للعرب والمسلمين، لذلك لا بد من جعلها لغة إعلامنا الرئيسية والسعي الجاد لتيسير أمر تعليمها ورفع مستوى المتحدثين ا.

5. "الإعلام الدولي في ظل العولمة" وقد قدمها بروفيسور حسن الزين حيث تناولت ورقته التطور التقني الهائل الذي صاحب تقنيات الاتصال في ايات القرن العشرين وما مثله ذلك من تدعيم لدور الإعلام في ا ال الدولي. ومن ثم ربطت الورقة بين الإعلام الدولي وظاهرة العولمة بالنظر إلى تأثير الأخيرة عل مؤسسات الإعلام الدولي وفاعليتها في توجيه سياسات الدول في ا الات المختلفة (السياسة والثقافة والاقتصادية والاجتماعية وغيرها).

6. "التحيز في الخطاب الإعلامي" قدمها أ. محمد الغبشاوي. أبانت الورقة أن لمفهوم التحيز (وهو التسليم المطلوبات بالمقولات والمفاهيم والمناهج الغربية) أبعاداً فكرية وثقافية تمنعه أن يكون حكراً على الوسط الإعلامي ووسائطه المختلفة، وإنما هو يطال جميع أوجه حياتنا وسائر منا شطنا وتوجهاتنا. وقد تضمنت الورقة الإشارة إلى أنماط التحيز في الخطاب الإعلامي، معدداً منها التحيز للرسالة الإعلامية الغربية، والتحيز للمصطلحات والمفاهيم، والتحيز للأشكال والوسائط والتحيز للمنهج الإخباري. ثم خلصت الورقة إلى ضرورة إعادة النظر والتمحيص للرسالة الإعلامية المتحيزة السائدة في أوساطنا وإعادة صياغتها وفق أهدافنا ومنطلقاتنا الإسلامية.

7. "إسلام المعرفة لماذا؟" قدمها بروفيسور محمد الحسن بريمة وتناولت الورقة بشيء من التفصيل والتدقيق معاً مشكلة الفصام بين فلسفة العلوم القائم عليها التعليم في السودان، وفلسفة الحياة القائم عليها ا تمع السوداني، وازدواجية المعرفة الناجمة عن ذلك باعتبارها قضية تتعلق بالوجود الحضاري للأمة الإسلامية أو بإسلام المعرفة. وطرحت الورقة السؤال الأساس وهو: كيف يمكن أن يستقيم الجمع بين واقع تسوده فلسفة الحياة الإسلامية وعلوم اجتماعية يقوم منطقها على نقيض هذه الفلسفة؟ ولقد قدمت الورقة إجابة تقوم على خيارين: إما أن يتنازل ا تمع طوعاً عن فلسفة الحياة الإسلامية ويعتنق فلسفة الحياة العلمانية الغربية حتى يستقيم الوضع مع ما هو سائد من علوم قائمة على الفلسفة الوضعية، أو أن تعود العلوم عموماً إلى أصولها الإسلامية. ثم خلصت الورقة إلى ترجيح الخيار الأخير وتقديم مقترحات تصب في تحقيقه، ومنها إنشاء معهد للبحوث المتقدمة في مجال إسلام المعرفة والعمل على إسلام المعرفة في كل مراحل التعليم في السودان.

8. "القيم الإخبارية" وقد قدمها د. النور دفع الله احمد. لقد تناولت الورقة كل ما يتعلق بالقيم الإخبارية، ابتداء من المفهوم وتحديده إلي الصفات التي ينبغي أن يتميز ا الخبر من الحالية والجدة والتشويق...الخ. وحاولت الورقة كذلك التطرق إلى القضايا ذات الحساسية العالية في مجال الإعلام والسياسة ومعظمها تحوى بذور التناقض ما بين المصلحة المنشودة (الإعلامية) للفرد أو النظام والالتزام القيمى والأخلاقي الذي يجب أن يحكم المنتمين لهذه ا الات.

التقويم

لقد اعتمد تقويمنا لدورة إسلام المعرفة للإعلاميين بإذاعة وتلفزيون ولاية الخرطوم على معايير علمية وموضوعية، استخدمنا فيه نظام الاستبيانquestionnaire method للتقييم بواسطة الدارسين أنفسهم. وقد ركزت أسئلة الاستبيان على طبيعة ونوعية المادة التي قُدمت والحضور والمشاركة الفاعلة التي تحققت في نقاش الأوراق والآراء الناضجة التي ظهرت. وجاءت نتيجة التقييم بعد فرز الاستبيانات مؤكدة على أهمية مثل هذه الدورات في الإجابة على كثير من الأسئلة ذات الطبيعة العملية والتي كثيراً ما تدخل الإعلامي في موقف الاختيار بين ما يحمله ويؤمن به وما هو مطلوب منه أو بين قيمه والتزاماته الخاصة وبين واجبات وظيفته.

حقيقة أكدت الدورة بفعاليا ا المختلفة أ ا تجربة تستحق الإشادة وجديرة بالتكرار مع ضرورة التجويد والانتشار في بقية ا الات الأخرى من اقتصادية وثقافية وغيرها.

التوصيات

وقد أوصت الدورة في ختام أعمالها بالتأكيد على أهمية مثل هذه الدورات للإعلاميين، وبضرورة تكرارها وجعلها دورات حتمية لكل العاملين في ا ال الإعلامي، وكذلك طالب بزيادة الفترة الزمنية للدورة القادمة لإتاحة مزيد من النقاش والحوار للمشاركين. وأكد المشاركون على ضرورة تنظيم دورات متخصصة تخاطب كل مجالات الإعلام (الإعداد، التقديم، الإخراج، التصوير...الخ)، كما أمن الجميع على أن فكر إسلام المعرفة لا بد أن يسود في الوسط الإعلامي لإحداث النقلة الحضارية المطلوبة للأمة.

ندوة التربية الاقتصادية والإنمائية في الإسلام

القاهرة: 27-29 يوليو 2002

خالد عبد المنعم*

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي هذه الندوة بالتعاون بين مركز الدراسات المعرفية ومركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر، برعاية فضيلة الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور محمد سيد طنطاوي شيخ الأزهر الشريف. واستهدفت الندوة التوعية بأهمية التربية الاقتصادية والإنمائية في المنظور الإسلامي وهي تربية تشكل السلوك العملي للإنسان في جميع ا الات الاقتصادية. وقد اشتملت الندوة على جلسة افتتاحية وست جلسات عمل بالإضافة إلى الجلسة الختامية. وقد عرض في الندوة اثنان وعشرون بحثاً دارت حول المحاور التالية: تربية الانتماء للكون وا تمع، وفرضيات ومبادئ الاقتصاد الوضعي في ميزان الشريعة الإسلامية، والأخلاق والاقتصاد، والسلوك الاقتصادي بين المثال الإسلامي والواقع، ومناهج التربية الاقتصادية من منظور إسلامي، ودراسات تطبيقية حول التربية الاقتصادية الإسلامية.

وفيما يلي عرض موجز لمحتوى البحوث التي عرضت في الندوة.

قدم الأستاذ الدكتور عبد الحليم عويس، أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية بجامعة الزقازيق، بحثاً بعنوان: "نظرة الإسلام للكون" أوضح فيه أهمية صياغة نظرية إسلامية في المعرفة تجمع بين الوحي والوجود وتدعم الإيمان العلمي وغائية الوجود والسلوك.

وعرض الأستاذ الدكتور محمد عبد العليم مرسى، أستاذ التربية في معهد الدراسات التربوية بجامعة القاهرة ورقة بعنوان: "الانتماء الإنساني للكون كأحد محاور التربية الاقتصادية" أشار فيها إلى ضرورة إعادة نظامنا التربوي بحيث يحقق صيغ الربط بين قول

---

* المدير التنفيذي لمركز الدراسات المعرفية بالقاهرة.

المسلم وعمله، ويؤكد على أهمية الإتقان في العمل وسيلةً من وسائل النهوض الحضاري في العالم المعاصر.

ثم عرض الأستاذ الدكتور عبد الغنى عبود، أستاذ التربية المقارنة في كلية التربية بجامعة عين شمس، بحثاً بعنوان: "الانتماء للمجتمع في الإسلام على المستوى المحلى والأمة والبشرية"، حث فيه على ضرورة العمل على الشعور بالولاء والانتماء للأمة الإسلامية، وتوجيه هذا الشعور لخدمة الأمة، لتفعيل قدر ا على مواجهة تحديات العصر الحاضر والمستقبل.

وناقش الدكتور سعيد إسماعيل عثمان القاضي، أستاذ أصول التربية المساعد بكلية التربية بجامعة جنوب الوادي في أسوان، في ورقته بعنوان: "التربية الاقتصادية للأبناء في البيت والمدرسة"، ضرورة اشتراك جميع مؤسسات التربية في استعادة المواطنين البعد العام الجماعي والحضاري، وتعويد الأفراد عملياً على السلوك الرشيد.

وتناول الأستاذ الدكتور يوسف عبد الصبور عبد الله صالح، أستاذ الصحة النفسية المساعد، كلية التربية سوهاج بجامعة جنوب الوادي في بحثه المعنون بـ"منظومة القيم وعلاقتها بالوعي الاقتصادي والتزكية النفسية للمنتج الوطني لدى طلاب كلية التربية بسوهاج"، أهمية الانتماء للأمة الإسلامية اقتصادياً بالعمل على الدعوة إلى استخدام المنتجات الوطنية بدلاً من الأجنبية مما يحقق الاعتماد على الذات وتحقيق كرامة الأمة.

وأبرز الأستاذ الدكتور أمين عبد العزيز منتصر، أستاذ الاقتصاد في كلية الزراعة بجامعة الأزهر، في بحثه: "فرضية المنفعة الذاتية وأثرها على السلوك الاقتصادي"، مفهوم المنفعة الذاتية وأصولها التاريخية، وفقاً للشريعة الإسلامية، وأثر ذلك على السلوك الاقتصادي الإسلامي.

وأشار الأستاذ الدكتور عبد الهادي النجار، أستاذ الاقتصاد وعميد كلية الحقوق الأسبق بجامعة المنصورة في ورقته: "فرضية التناغم بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في ميزان الشريعة الإسلامية"، أهمية التوازن بين المصلحة الخاصة والعامة، وذلك على طريق تحقيق العدالة الاجتماعية، واختلاف تلك الفرضية عن فرضية الفكر الاقتصادي الرأسمالي.

وعرضت الدكتورة منى علي السالوس، كلية البنات بجامعة عين شمس، في بحثها: "مبادئ التربية الاقتصادية للمستهلك في الإسلام"، أهمية الالتزام بالتوجهات الإسلامية في الاستهلاك وترشيده، ونبذ الإسراف والتبذير، والحفاظ على موارد الأمة وترشيد استخدامها.

وتناولت الأستاذة الدكتورة كوثر الأبجي، أستاذ المحاسبة ووكيل كلية التجارة "بنى سويف" بجامعة القاهرة، في ورقتها "الأخلاق في المحاسبة"، أهمية تقييم برامج التعليم المحاسبي الحالي، ومدى قدر ا على استيعاب الجانب الأخلاقي والديني في تكوين المحاسب.

وعرض الأستاذ الدكتور رفعت السيد العوضي، أستاذ ورئيس قسم الاقتصاد، كلية التجارة، بجامعة الأزهر في ورقته بعنوان: "الأخلاق في الاقتصاد الإسلامي"، أهمية إعداد وتنفيذ بحوث ميدانية حول السلوك الاقتصادي الفعلي لفئات ا تمع المختلفة لمعرفة الفجوة بين النموذج الإسلامي والنموذج الماثل لعلاج الفجوات والانحرافات.

وأوضح الدكتور إسماعيل على إسماعيل بسيوني، أستاذ مساعد بكلية التجارة بجامعة الأزهر، في ورقته بعنوان "أخلاق الإدارة وأداء المنظمات"، دور الأخلاق في تحقيق النجاح وتحسين القدرات التنافسية للشركات، ومستعرضاً كذلك الأخلاق الإسلامية في الإدارة ومدى حاجة الاقتصاد الحالي إلى هذا النموذج الأخلاقي.

وعرض الأستاذ الدكتور شوقي أحمد دنيا، أستاذ الاقتصاد ووكيل كلية التجارة "الدقهلية" بجامعة الأزهر، في بحثه: "السلوك الإسلامي للإنتاج بين الواقع والمثال"، النموذج الإسلامي الإنتاجي الرشيد، وأساليبه وأدواته، وأن تحقيق هذا النموذج يحقق للمسلمين الكفاءة الاقتصادية، وضرورة تعديل واقع المسلمين الآن ليحقق هذا النموذج الفعال.

وتناول الأستاذ الدكتور حسين حسين شحاتة، أستاذ المحاسبة، كلية التجارة بجامعة الأزهر في ورقته: "القيم التربوية والضوابط الشرعية للسلوك الاستهلاكي الإسلامي"، القيم الإيمانية والأخلاقية وتأثيرها على القرار الاستهلاكي، وأثر القيم الإسلامية التربوية، والضوابط الشرعية على سلوك المستهلك المسلم، وتأصيل ذلك من الشريعة الإسلامية.

وتناول الأستاذ الدكتور ربيع محمود الروبي، أستاذ الاقتصاد، كلية التجارة بجامعة الأزهر، في بحثه "المنهج الإسلامي في الادخار والاستثمار" أهمية الادخار والاستثمار في

التنمية وتحقيق الرفاه الاقتصادي، وأن نصوص الإسلام تمتلئ بالتحفيز على تنمية المدخرات الذاتية، وتعبئتها للعملية الإنتاجية، وكذلك دعوته إلى الرشادة الاستهلاكية على مستوى الدولة والفرد.

وحاول الأستاذ الدكتور طريف شوقي، أستاذ ورئيس قسم علم النفس، كلية الآداب "بني سويف" بجامعة القاهرة، في بحثه: "الأبعاد النفسية للتنشئة الاقتصادية بين الواقع المجتمعي والمأمول الإسلامي"، تقديم إطار تصوري أوليّ لدراسة الأبعاد النفسية للتنشئة الاقتصادية، بوصفه أحد محاور التنشئة الاجتماعية التي تهدف إلى تنمية وصياغة شخصية فعالة متوافقة مع المعايير الإسلامية.

وفي ورقة الأستاذ الدكتور عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب، أستاذ التربية، بجامعة المنصورة بعنوان: "التربية الإسلامية أداة للتنمية والحفاظ على البيئة لماذا وكيف؟"، رأى أن التربية الإسلامية هي أداة الأمة للنمو مع الحفاظ على البيئة، وأن المسئول عن عودة تلك التربية هم علماء المسلمين ومفكروهم، دون إغفال دور الدولة والمثقفين في إحداث هذا التحول، نحو المفاهيم التربوية الإسلامية.

وعرضت الأستاذة الدكتورة نعمت عبد اللطيف مشهور، أستاذ ورئيس قسم الاقتصاد، كلية التجارة "بنات" بالأزهر، في بحثها: "مناهج التربية الاقتصادية الإنمائية"، أهمية دراسة الاقتصاد الإسلامي للوقوف على آلياته الشرعية حتى يتسنى للاقتصاديات الإسلامية الخروج من أزمتها الراهنة.

وتناول الأستاذ الدكتور الغريب محمد بيومي، أستاذ بكلية التجارة "بني سويف" بجامعة القاهرة، في بحث: "التربية الاقتصادية الإسلامية بين الشكل والجوهر نماذج سلوك واقعية"، أهمية استفادة المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية التي تعني بالاقتصاد الإسلامي بالدراسات والأبحاث التي تخرج من المراكز البحثية وتطبيقها فعلياً وعملياً.

وعرض الأستاذ الدكتور محمد عبد الحليم عمر، مدير مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي في ورقته: "تجربة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر في التربية الاقتصادية الإسلامية"، من خلال أنشطته المختلفة في مجال التعريف والتنظير للاقتصاد الإسلامي، وتأثير المركز من خلال دوراته التدريبية المختلفة بالتعريف بهذا الفكر.

وتضمنت ورقة المهندس صلاح عطية، رئيس مجلس إدارة جمعية تنمية ا تمع، في قرية تفهنا الأشراف، عرضاً لتجربة هذه القرية، محافظة الدقهلية، بوصفها نموذجاً لقرية منتجة من وجهة نظر إسلامية، وألقاها نيابة عن سيادته الأستاذ الدكتور محمد أبو زيد الفقي، عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ.

وعرض الدكتور محمد الموجي، مدير عام وعضو لجنة السياسات بالبنك الأهلي المصري دراسة بعنوان: "حول أزمة الائتمان المصرفي بين الملتزمين إسلاميا وغيرهم"، وبّين فيها الاختلافات النظرية والتطبيقية بين المؤسسات المالية الإسلامية وغيرها في هذا ا ال، وسبل وضع نظام مالي إسلامي يحفظ للأمة مقدرا ا الاقتصادية.

وعرض الأستاذ الدكتور مهنى محمد إبراهيم أبو غنايم، أستاذ التخطيط التربوي ووكيل كلية التربية، جامعة المنصورة، في بحثه: "نماذج وحالات حول التربية الاقتصادية وآثارها"، فركز على النموذج الإسلامي، وحاول أن يجد إجابات عن ماهية ومبررات ودواعي التربية الاقتصادية، ومفهوم التربية الاقتصادية، وبعض الحالات والمواقف الاجتماعية التي تعكس ضرورة التربية الاقتصادية، ورؤية الإسلام للتنمية الاقتصادية.

وفي اية الندوة خرج المؤتمرون ببيان جاء فيه مناشدة إلى الأمة أن تطبق ما جاء به الإسلام في التربية الاقتصادية، في جميع مجالا ا، وأن تحشد الأمة أفراداً وجماعات مواردها الكاملة، وتوظيفها للنهوض بالأمة لتحقيق تقدمها وتسليحها بالقوة التي أمرنا به المولى سبحانه وتعالى. كما أوصى المشاركون العمل على نشر أعمال الندوة ومتابعة توصيا ا من خلال تشكيل لجنة لمتابعة ما توصلت إليه الندوة.

الاجتماع السنوي الحادي والثلاثون لجمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين

واشنطن: 25-27 أكتوبر 2002

ليلى حسين•

عقدت جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين مؤتمرها السنوي الحادي والثلاثين بواشنطن أيام 25-27 أكتوبر 2002 بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة الأمريكية في واشنطن العاصمة.

وفي الكلمة الترحيبية أثنى الدكتور لويس قودمان، عميد مدرسة الخدمة الدولية بالجامعة الأمريكية، بالجهد الذي بذلته الجمعية لبحث آثار التطورات العالمية على ا تمعات الإسلامية، والوجود العربي والإسلامي في الغرب. وأكد الدكتور لؤي صافي، رئيس جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين، على ضرورة دراسة العلاقة بين المؤسسات الديمقراطية الغربية والأنشطة الاستبدادية في دول العالم النامي عموماً، والدول الإسلامية خصوصاً، لفهم التطورات الجارية على الساحة الدولية بعد أحداث 11 سبتمبر. وأعربت رئيسة الجلسة الدكتورة أميرة سنبل (جامعة جورج تاون بواشنطن) عن أملها أن يثير هذا المؤتمر النقاش حول الطرق المعتمدة لدراسة الإسلام اليوم ويشجع المسلمين لمراجعة مواقفهم من التطورات التاريخية في عالمنا المعاصر.

اشتملت محاور الندوة "العالم الإسلامي بعد أحداث 11 سبتمبر: مخطط للتغيير" أبحاث ودراسات قدمها أربعون عالِماً ضمن ثماني جلسات متتالية. هذا وتخلل المؤتمر حلقات نقاش، وكلمة الذكرى السنوية لإسماعيل الفاروقي، ومأدبة العشاء السنوية. كما شهد

• منسقة ندوة جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين ومساعدة مدير التحرير للمجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية AJISS.

المؤتمر مداخلات عديدة من المشاركين، وقامت صحيفتا الواشنطن بوست والواشنطن تايمز بتغطية وقائع المؤتمر.

تناولت محاور المؤتمر قضايا حيوية منها: "المسلمون في أمريكا" و"الدستور وحقوق الإنسان" و"المسلمون الأمريكان والسياسة الأمريكية" و"محاربة الإرهاب." على أن مستقبل الجالية المسلمة في التاريخ الأمريكي والعالمي بعد أحداث 11 سبتمبر سيحدد بمدى التزامها في الحوار العالمي حول المشاكل الاجتماعية. وفي الجلسة الافتتاحية عرض كل من الدكتور مقتدر خان (كلية أدريان بميشغان)، والدكتور نظيف شهراني (جامعة إنديانا)، والدكتور بيتر قران (جامعة تمبل ببنسلفانيا)، والدكتور أحمد دلال (جامعة ستانفورد بكاليفورنيا)، العوامل التي تشير إلى ضرورة إيجاد برنامج تواصل جديد في الجاليات العربية والمسلمة. ومن المسائل الرئيسية المطروحة فهم السياق التاريخي لمعرفة كيف أدت التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العالم الإسلامي خلال العصر الحديث إلى وضعه الحالي في التاريخ العالمي.

وشدد خان في ورقته الموسومة "المسلمون الأمريكان وكارثة حقوق الإنسان" على أن "أحد الخسائر الأساسية في الحرب ضد الإرهاب تخلي الإدارة الأمريكية عن الحقوق المدنية للمسلمين في أمريكا." ونوه خان إلى أن حفظ الحقوق المدنية للمسلمين يتطلب مشاركتهم في العملية السياسية، وحذر من أن تقاعص المسلمين عن المشاركة سيؤثر سلباً على وضع الجالية في السياسة الأمريكية المحلية والعالمية. كذلك أكد أحمد دلال في ورقته الموسومة: "حق البقاء موصولاً: روابط بين الجبهة الوطنية والعالم الإسلامي" على أهمية مشاركة الجالية الأمريكية المسلمة وحذر من أن "العالم اليوم يتم تشكيله...حسب استراتيجية السياسة الخارجية لهذه الادارة. فإذا دفنا رؤوسنا في الرمل ولم نتعامل سوى مع (القضايا التي تؤثر على) مجتمعاتنا المحلية في الولايات المتحدة، فإن تلك القضايا (العالمية المهملة) ستعود بعد حين لتؤرق نومنا."

وأشار شهراني في ورقته "الحرب ضد الإرهاب: حل للأمن القومي الأمريكي أم مشكلة لها" إلى حاجة المسلمين إلى دراسة التاريخ "إذا أرادوا أن يعرفوا الأسباب التي أدت م للتمسك بالبرنامج التي تحقق مصالح الأخر على حساب مستقبلهم. وفهم أسباب

وقوع أحداث في لحظات معينة في التاريخ" هو المفتاح الذي يحدد الوضع الحالي للجالية المسلمة في التاريخ. ورأى شهراني في الثورة الصناعية مثلاً تاريخياً "قلب موازين القوى بين الأوروبيين والعالم الإسلامي."

وقدمت ورقة قران المعنونة "المسلمون في أمريكا: دور المناقشات التاريخية في تشكيل الهوية المدنية بتمديد الحقوق المدنية في القانون" ملاحظات قيمة حول الطريقة التي تمكن المسلمين الأمريكان من استرداد هويتهم. وركز على ضرورة معرفة "وضع الجالية المسلمة بالنسبة للتاريخ الأمريكي والعالمي."

وعززت ورقة الدكتور لؤي صافي في الجلسة الثانية بعنوان "المسلمون الأمريكان والسياسات الأمريكية" مسألة مشاركة المسلمين الأمريكان في السياسات المحلية وأهميتها في تطوير في الحوار العالمي والتأثير على السياسة الخارجية. فناقش صافي في ورقته "أدواراً جديدة للعلماء المسلمين: ما بعد أحداث 11 سبتمبر" مؤكداً أن "الإسلام باعتباره محفزاً للسلوك الأخلاقي والاجتماعي يعتبر أساسياً لجهود الإصلاح." ودعا العلماء المسلمين إلى القيام بدور ريادي في تفعيل الحوار الإسلامي-الغربي، وتقديم رؤى وتصورات تتجاوز طروحات دعاة الصدام الحضاري.

وشملت الجلسة الثالثة المعنونة: "محاربة الإرهاب" تحليلات قدمها كلٍ من وليد أنصاري- جامعة جورج تاون بواشنطن، وعمر الطالب- جامعة أشلاند بأوهايو، أبرزت وجهة النظر السيكولوجية العالمية للإرهابيين. فمثلاً في ورقته المعنونة "اقتصاديات الإرهاب: كيف يغير بن لادن قوانين اللعب" حدد الأنصاري ثلاثة أسئلة يجب أن يسألها صناع القرار السياسي لفهم نظرية اللعب Game Theory: "ما هي قوانين اللعب الإرهابي الجديد؟ ماذا يدفع الإرهابيين لاختيار تصرف معين بدلاً من الآخر؟ كيف يؤثر اعتقاد الإرهابيين في خيارا م؟ وفي الجانب الآخر بحث عمر الطالب في سيكولوجية الإرهاب في ورقته بعنوان "مقارنة بين تيموثي مكفي ورمزي يوسف" ووضح كيف أن تفجير مدينة أوكلاهوما والتفجير الذي تم في مدينة نيويورك عام 1993 (مركز التجارة الدولي) "كانت أفعال سياسية الغرض منها الحصول على اهتمام صحفي واسع وإحداث صدمة عامة."

الجلسة الرابعة في اليوم التالي كانت بعنوان: "رؤى الإسلام في الألف عام القادمة" و"القانون والأنثوية و"الديمقراطية الإسلامية وصدام الحضارات" و"المسلمون والإعلام." ولفتت هذه الجلسة الأنظار إلى ضرورة تطوير المهارات الاتصالية والإعلامية لنقل الاختلافات بين الإسلام السائد والإسلام المتطرف بصورة فعالة. ففي الجلسة المعنونة "رؤى الإسلام في الألف عام القادمة" اعتبرت مشاركة الجالية المسلمة في المناقشات العالمية حول قضايا البيئة والهندسة الوراثية والتحديات التي تواجه محاولات التغير في الإسلام المحافظ ضرورية وحاسمة للبقاء المعنوي لها وللمجتمع الدولي.

بحث الدكتور محمد المستيري، رئيس جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين بفرنسا، في ضرورة احتواء الحركات الراديكالية في الإسلام والتي تطالب ب"التناسق" من خلال الوسائل السياسية والدينية. وحلل المستيري في ورقته "البديل الراديكالي والتناسق: تحديات جديدة للإصلاح الإسلامي" كيف أن العناصر التكاملية في الإسلام مثل التعددية والتسامح أصبحت مهددة بالوسائل العنيفة التي تمارسها الأشكال الجديدة للتناسق الراديكالي. وشرح كيف أن "المظهر الديني لهذا التناسق مبني على اندماج كامل للعنف وعدم التسامح والتعصب لخصوصيات ا تمعات الإسلامية."

وشرح سيد مصباحي (جامعة بيركلي بكاليفورنيا) في ورقته الموسومة "ضرورة المنهجية في مقاربة المفاهيم الصوفية" كيف أن المفاهيم الإسلامية حول الصوفية تعتبر إحدى القنوات الأساسية التي يمكن للمجتمع أن يقَيم من خلالها العلاقة بين البيئة والصوفية. وفي موضوع الهندسة الوراثية، الذي يعد من أحد الاهتمامات الاجتماعية الحالية، ناقش سعيد خان- مركز السياسة الاجتماعية والتفاهم، في ورقته "اعتبارات اجتماعية واقتصادية وروحية لمشروع الموروث البشري" أن يهتم بوجهات النظر الإسلامية حول الاستنساخ والبحث في خلايا المنشأ والهندسة الوراثية وأن تكون هذه المنظورات جزءً من الحوار الدولي من أجل تحسين الحضارة. كل هذه الأوراق أضافت بعداً لأهمية سماع الصوت المسلم في الحوارات الدولية حول المواضيع العالمية.

وشددت الأوراق المقدمة في اليوم الثاني على الحاجة إلى إفصاح أبناء الجالية الإسلامية في أمريكا عن مواقفهم كي يصحب صور م مسموعاً ومؤثراً خارج دائر م. ووضحت

الجلسة المعنونة "المسلمون والإعلام" كيف يمكن أن يرسم مخطط من أجل أن يبحث في كيفية متابعة المسلمين الأمريكان للخطاب الإعلامي واختراق الإعلام للتأثير في السياسة الخارجية الأمريكية ومستقبل وضعهم في التاريخ الدولي. وحلل دانيال ميكاليف (جامعة تكساس) في ورقته "توصيف الجالية الإسلامية في الولايات المتحدة" كيف يمكن للمسلمين الأمريكان تصوير الإسلام في الإعلام الأمريكي وفي إدارة الرئيس بوش. وقال: "لا يمكن للمسلمين أن يتوقعوا من الإدارة الأمريكية أن تميز العناصر المختلفة للإسلام إذا لم يسعى المسلمون لتوضيحها." واعتبر فيضان حق (جامعة نيويورك) في ورقته بعنوان "أزمة استراتيجيات الاتصال الإعلامي" أن التعامل مع أزمة الاتصال مهارة أساسية للبقاء تحتاجها كل المؤسسات للاتصال مع الإعلام بنجاح وثقة.

وفي الكلمة التي ألقاها الدكتور جون اسبوسيتو، مدير مركز التفاهم الإسلامي المسيحي بجامعة جورج تاون بواشنطن، في المأدبة السنوية مهمة أيضاً عن كيفية تعاطي المسلمين للتحديات التي تواجههم اليوم، بحث اسبوسيتو في العمل المهم الذي يجب أن تقوم به جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين لتوصيل هذه الرسالة قائلاً: "في أمريكا اليوم يبحث الناس في شبكات الإنترنت ليروا ما يقوله المسلمون. وبما أن برامجكم تحتوي على مناقشات عديدة هامة يجب أن تضعوها على شبكة الإنترنت." النقاط الأساسية التي لخصتها اللجنة المعنونة "المسلمون والإعلام" تؤكد رأيه الذي يقول فيه: "على جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين أن يكثروا من حضور حلبات المحاضرات والظهور في الإعلام." ومن الأشياء المهمة أيضاً استعراض فيلم "محمد: تراث الرسول" الذي أنتجه أليكس كرونيمر ومايكل وولف وقدمته لبنى إسماعيل رئيسة كونيكتنج كلشرس. وعندما يعرض هذا الفيلم في محطة بي بي إس (PBS) في 18 ديسمبر فإنه سيكون فرصة يتم من خلالها تقديم معلومات عن الإسلام للإعلام وللجمهور الأمريكي.

وكانت العناوين الفرعية للجلسات الثلاث التي عقدت في اليوم الثالث كما يلي: "الاقتصاد السياسي والعولمة والعدالة الاقتصادية" و"التاريخ والحضارة: اتجاهات جديدة" و"التعليم والأجيال القادمة." قدمت هذه اللجان مفهوماً جديداً حول كيفية استخدام قوى العولمة والعدالة الاقتصادية والآداب والثقافة والدين والتقنية المعلوماتية كقنوات يمكن

من خلالها أن يبحث المسلمين عن نقاط قو م وضعفهم وأن يرسموا برنامج جديد يحدد تأثيرهم في السياسة الخارجية ويشكل وضعهم في التاريخ الأمريكي والعالمي.

وناشدت سامية سراج الدين (جامعة ديوك بنورث كارولاينا) في الجلسة المعنونة "التاريخ والحضارة: توجهات جديدة" الجالية المسلمة في أمريكا أن "تبحث عن صور ا في الخيال العام كما هي معكوسة ومنحرفة من خلال الأدب. وفي ورقتها بعنوان "انعكاسات وانكسارات: كتابات النساء العربيات الأمريكيات وما يكتب عنهن" ناقشت سراج الدين ضرورة إيصال وقائع الحياة العربية للشعب الأمريكي من خلال الإعلام الشعبي مثل القصة. وهي توضح كذلك الطريقة "المنحرفة" التي عن طريقها أسيء فهم العرب والمسلمين في العالم الغربي.

وفي نفس الجلسة ناشد كمال عطامان (الجامعة الكاثوليكية في أمريكا بواشنطن) في ورقته بعنوان: "مفاهيم جديدة في التقاليد: الصلة بالبيروني" المثقفين المسلمين لإعادة البحث عن التراث الثقافي الإسلامي ومن ثم وضع هؤلاء المفكرين ضمن عصرهم وفي سياقهم التاريخي وصياغة مناهج جديدة يمكن من خلالها فحص الإسلام والثقافات الإسلامية. فنتائج فهمنا للإسلام والطريقة التي أصبح يفهم ا سيكون مختلفاً للرأي العام.

قدم الدكتور عماد الدين أحمد (مركز منبر الحرية بميرلاند) منهجية جديدة في ورقته "حل الثقافة عن الدين"، والتي فرق فيها بين الشريعة والثقافة محاولاً بذلك توضيح الإسلام كدين وفصله عن مجموعة المعلومات التي تشكلت من تقاليد ثقافية خلطت بالإسلام. وتبعت الدكتور أميرة سنبل، رئيسة الندوة، نفس الموضوع بطرحها أسئلة في ورقتها بعنوان "نحو تاريخ بديل للعالم الإسلامي" عن الكيفية التي تم فيها دراسة تاريخ العالم الإسلامي والإسلام حتى هذه اللحظة. ودعت إلى إيجاد تاريخ بديل توجه تجاه ضرورة انشغال المسلمين بكتابة تاريخهم وألا يسندوا ذلك التاريخ على ا ادلات أو على تمييز الكتابات الدينية فقط، بل يجب أن يبحثوا في الأرشيف الغني للعالم الإسلامي لأنه يقدم التجربة الملموسة للمجتمعات الإسلامية المختلفة في العالم المعاصر. وأشارت سنبل للمقولة الشهيرة "من فات قديمه تاه" لتختم حديثها وتقول: "لكي يمضي المسلمون قدماً عليهم أولاً أن يكتشفوا تاريخهم."

أبو الفداء سامي التوني*

الآثار الباقِية عن القُرون الخَالِية للبِيروني[1]

ولد أبو الريحان البيروني في السند، وقضى قُرابة أربعين سنةً في الهند، وكانت له اهتمامات شتى بالنجوم والفَلَك والرياضيات والتاريخ والجغرافيا، وهو ما هيأ له وضع كِتابه العجيب "الآثار الباقية عن القرون الخالية."[2]

وقد وضع البيروني كِتابه "الآثار الباقية" في "جرجان" خلال الفترة من 388هـ حتى 403هـ، وأهداه إلى أميرها شمس الدين أبي المعالي قابوس،[3] وكان ذلك استجابة لصديقٍ سأل أبا الريحان عن تقاويم الأمم المختلفة وأعيادها ومناسباتها، وفي هذا يقول البيروني في صدر كتابه[4]:

"سألني أحد الأدباء عن التواريخ التي يستعملها[5] الأمم، والاختلاف الواقع في الأصول التي هي مبادؤها، والفروع التي هي شهورها وسنوها، والأسباب الداعية لأهلها

* باحث متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث.

1 البِيروني (362هـ/973م – 440هـ/1048م): هو محمد بن أحمد، أبو الريحان، البيروني، الخوارزمي، المنجم. فيلسوف، رياضي، مؤرخ. من أهل خوارزم. أقام في الهند بضع سنين، ومات في بلاده. اطلع على فلسفة اليونانيين والهنود، وعلت شهرته، وارتفعت منزلته عند ملوك عصره، وصنف كتباً كثيرة جداً، متقنة، منها: **الآثار الباقية عن القرون الخالية، الاستيعاب في صنعة الأسطرلاب، والجماهر في معرفة الجواهر، والقانون المسعودي** (الزركِلي: **الأعلام،** ج2، ص81)

2 لم يخالف في تسمية الكتاب بهذا الاسم سوى الخوانساري في **روضات الجنات،** ج1، ص249 حيث سماه: "الآثار الباقية من القرون الخالية"، وهو كتاب –ومؤلفه أيضاً- كثير الغلط، غير معتمد في التوثيق، وخير مثال على ذلك أنه سمى البِيروني: "أحمد بن محمد بن أحمد"، ولم يقل بذلك أحد غيره، وإنما هو "محمد بن أحمد."

3 هو الأمير قابوس بن أبي طاهر وشْكَمِير بن زيار بن وردان شاه، شمس المعالي، الجيلي، الديلمي (403هـ/1012م): أمير جرجان وبلاد الجبل وطَبرستان. كان "عظيم السياسة، شديد الأخذ، قليل العفو، يقتل على الذنب اليسير." وهو ديلمي الأصل، مستعرب، نابغة في الأدب والإنشاء، جمعت رسائله في كتابٍ سمي "كمال البلاغة" (مطبوع)، وله شعر جيد بالعربية والفارسية.

4 البيروني. **الآثار الباقية،** ص4 (نشرة ساخاو).

5 كذا في المطبوعة (يستعملها) بالياء المثناة التحتية.

إلى ذلك، وعن الأعياد المشهورة والأيام المذكورة للأوقات والأعمال وغيرها مما يعمل عليه بعض الأمم دون بعض. واقترح علي الإبانة عن ذلك بأوضح ما يمكن السبيل إليه حتى تقرب من فهم الناظر فيها، وتغنيه عن تدوخ الكتب المتفرقة وسؤال أهلها عنها.

فعلمت أن ذلك أمر صعب المتناول بعيد المأخذ غير منقاد لمن رام إجراءه مجرى الضروريات التي لا يتخالج قلب الواقف عليها شبهةٌ فيها."

أجفل البيروني بادئ الأمر لِعظم السؤال واتساع مجال البحث، لكن همته وما كان لديه من علم وافر متعلق بالفلك والتاريخ وغيرهما دفعه -في اية الأمر- إلى إتمام الكتاب.

يدور كتاب "الآثار الباقية" أساسا حول التقاويم المختلفة للأمم في الشرق والغرب على اختلاف مللهم ونحلهم، وهو يذكر تقويم كل أمة بادئاً بأصول ذلك وكيف كان ومتى وضع وما هي الظروف المحيطة بذلك، ثم يفصل الحديث عن كيفية الحساب ذا التقويم مبيناً ما يعتريه من نقد أو نقص أو عيوب، ثم يتحدث عن مناسبات تلك الأمة المتعلقة بتقويمها الذي يتعرض للحديث عنه، ولا يرى المؤلف غضاضة من الاستطراد – أحياناً- لتسجيل فائدة أو إيضاح أمر أو لدفع الملل عن القارئ.[6]

وقد بدأ كتابه بمقدمة بين فيها سبب تأليف الكتاب، والغرض منه، وذَكَر شمس المعالي قابوس وأثنى عليه، ثم تحدث عن صعوبة التأليف في هذا الموضوع، ومنهج دراسة موضوعه.

ثم افتتح الكتاب ب(القول في مائية اليوم بليلته، ومجموعهما، وابتدائهما)[7] في تعريف "اليوم" و"الليلة"، وبيان أيهما يسبق الآخر في التقاويم المختلفة وتعليل ذلك.

ثم (القول على مائية ما يركب منها من الشهور والأعوام)[8] في بيان تقاويم الأمم المختلفة وكيفية حسا م لها والفرق بينها.

---

6 صرح البيروني بهذا السبب الأخير في كتابه

7 ص 5: 9

8 ص 9: 13

ثم (القول على مائية التواريخ واختلاف الأمم فيها)[9] في ذكر التواريخ المختلفة في العالم التي بلغ المؤلف خبرها، وأساس حساب كل منها: اليهود، النصارى، ا وس، كما اشتمل على بحثٍ نِفيسٍ لأمثلة لما وقَع من اليهود والنصارى من التحريف المُتعمد لكُتبِهم.

ثم (القول في اختِلاف الأمم في مائية المَلِك المُلَقب بذِي القَرنين)[10] وفيه محاولة من المؤلف لتحديد شخصية ذي القَرنين، وخبر عجِيب عن رِحلةٍ بعثها الخليفة المعتصم إلى موضع السد الذي بناه وتحديد مكانه وصِفَته.

ثم (القول على كيفيات الشهور التي تستعمل في التواريخ المتقدمة)[11] في بيان أسماء الشهور في التقاويم المختلفة، وما يتعلق ا.

ثم (القول على استخراج التواريخ بعضها من بعض وتواريخ الملوك ومدد ملكهم على اختلاف الأقاويل).[12]

ثم (القول على الأدوار والتقوفات ومواليد السنين والشهور وكيفيا ا وكبائسها في سني اليهود وسائر السنين)[13].

ثم (القول على تواريخ المتنبئين وأممهم المخدوعين) حيث تحدث عمن تنبأ في الأمم المختلفة مثل: بوذاسف، (وأتباعه من الصابئة ويقال لهم الحرانية)، وماني، ومزدك، و افريذ بن ماه فروذين، وهاشم بن حكيم الملقب بالمقنع، والحلاج، وابن أبي زكريا الطمامي، وابن أبي الغراقر، ... إلخ.

ثم أفضى إلى الحديث عن شهور الأمم المختلفة وأعيادهم ومناسبا م المرتبطة بتقاويمهم: الفُرس، والسغد (الصغد)، وأهل خوارزم، والروم، واليهود، والنصارى الملكائية

---

9 ص 13: 36
10 ص 36: 42
11 ص 42: 72
12 ص 72: 143
13 ص 144: 204

(الشهور السريانية)، والنصارى النسطورية (وفيه جدول للأعياد الموصولة بالصوم عندهم)،[14] وا وس، والعرب في الجاهلية وفي الإسلام.

ثم اختتم الكتاب بحديثٍ عن منازل القمر وطلوعها وسقوطها وصورها.

وقد عزز البيروني كتابه بجداول ورسوم توضيحية تصيب غير العليم بالتراث الإسلامي بالدهشة أن يكون كتاب تراثي قديم يشتمل على مثل هذه الأشكال.

والحق أن "الآثار الباقية" كتاب حافل جاد، يفيد منه المتخصصون المشتغلون بعلم الفَلك ودورة الأفلاك، جمع بين دفتيه خلاصة البحوث والدراسات إلى زمن البيروني (النصف الأول من القرن الخامس الهجري / النصف الأول من القرن الحادي عشر الميلادي)، دونها المؤلف تدوين عالم حصيف أحاط بأطراف هذا العلم وميز رؤوسه وفُروعه، وعرف جوهره من زائِفِهِ.

ولقد كانت شخصية البيروني قوية واضحة فهو يعرض الأقوال ويناقش ما يراه يستدعي المناقشة، ويرد ما لا يرى له دليلاً مقبولاً.[15]

يضاف للكتاب قيمة أخرى أنه ضم أجزاء من كُتبٍ في هذا الفن هي اليوم في عداد المفقود مثل: كتاب «معارف الروم» لأبي الحسين أحمد بن الحسين الأهوازي (عاش في القرن الثالث أو الرابع الهجري)،[16] وكتاب «التاريخ» لأبي الفرج إبراهيم بن أحمد بن خلف الزنجاني الحاسب (القرن الرابع الهجري)،[17] وكتاب في عِلة أعياد الفرس لزادويه بن شاهويه (القرن الرابع الهجري).[18]

والكتاب هو المصدر الوحيد الذي يعتمد عليه في معرفة شجرة نسب الخُوارزمية وترتيب توليتهم فيما يرى المستشرق بارتولد W. Barthold.[19]

---

[14] ص 312: 313

[15] انظر مثلاً: ص 208 في بحث مذهب المانوية

[16] ص 289: 291، 293: 294

[17] ص 44، 116، 117، 126: 129، 215: 219، 230، 319: 320

[18] ص 44، 217: 219، 221: 222

[19] راجع: **دائرة المعارف الإسلامية للمستشرقين** 9 / 14 (الطبعة الأولى)

على أن الباحث المستفيد من الكتاب عليه أن يتذكر جيدا أن الكتاب يحمل في غالبه معارف ظنية هي نتاج بحث وفكر بشري في عصور لم تتح للعلماء فيها إمكانات وأدوات هي اليوم في متناول الباحثين، منها ما أفاد البشرية واستمدت منه ما أفادها ومنها ما قد يكون العلم اليوم قد توصل لخطئه أو ترجيح سواه، على أنه على أية حال سيظل محتفظاً بقيمته التاريخية أبداً.

وقد طُبع المتن العربي المستشرق إدوارد ساخاو C.Eduard Sachau سنة 1876 (73 صفحة، 30 صفحة، 362 صفحة)، وترجمته إلى الإنجليزية مع ملحوظات وفهرست سنة 1879.

ثم طبع ثانية عام 1923 بالمتن العربي وشروح ساخاو ومساعدة فيستنفلد Wustenfeld في 362 صفحة من القطع المتوسط (بالإضافة إلى الفهارس ومقدمة الناشر)، وهي الطبعة التي قُدر لها الانتشار لدى الباحثين في المكتبات المهتمة على ما ا من عيوب ونقائص تتجاوز الحرف الرديء الذي طبعت به إلى سقْطٍ وخروم في النص المنشور[20] وأخطاء في قراءة النص،[21] هذا إلى افتقار الكتاب إلى إعادة تحقيقه تحقيقا علميا من أهل الدراية ذا الفَن ممن يحسنون العربية ويعتمدون على المخطوطات التي لم يرجع إليها ساخاو ومساعده.[22]

---

[20] انظر: ص 209 (ما بين س 17، 18)، 331

[21] انظر: ص 204 (ترح) وصوابه (تارح)، 206 أيضاً (التورية) والصواب (التوراة) و(أحنوخ) وصوابه (أخنوخ)

[22] انظر في هذا الشأن: عوني عبد الرؤوف: طبقات ابن سعد – التحقيقات والشروح 1 / 2 / 7 (طبعة التحرير، مصر)

كَشف الظنون في **أسامي الكتب والفنون**

لحَاجي خِليفَة[1]

كِتاب "كَشف الظنون في أسامِي الكُتب والفُنون" لحاجي خِليفَة المعروف بكاتب چلَبِي هو أجمع ببليوغرافيا عربية لنتاج الحضارة الإسلامية في شتى العصور من صدر الإسلام إلى عهد الدولة العثمانية في بداية القرن 11هـ/ منتصف القرن 17م باللغات الثلاثة التي كُتِبت ا: العربية والتركية (العثمانية) والفارسية، في نحو 700 صفحة موزعة على جزأين من القطع الكبير.

نشأ حاجي خليفة في كَنف والده عبد الله القُسطنطيني الذي كان ملازما الس العلماء والمشايخ، وتلقى حاجي خليفة العلوم الدينية صغيرا، وصحب والده في أسفاره، وبعد وفاته، شرع الابن في إتمام المهمة التي ابتدأها في حلَب وهي تدوين أسماء الكتب التي يجدها عند الوراقين والكُتبية وفي خزانات الكتب، فصار ينقب عن الكتب ولاسيما كتب التاريخ والطبقات والوفيات في خزانات الكتب بعاصمة الخلافة (إستانبول - الأستانة)، ويقتني المؤلفات، وساعده على ذلك أموال ورثها من بعض قرابته سنة 1047هـ حتى صرف لشراء الكتب نحو 300.00 عثماني.

صرف حاجي خليفة من عمره نحو عشرين عاماً[2] ليتم الكتاب في مسودته التي

---

1 هو: مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجى خليفة وكاتب چلبي (1017هـ/ 1608م - 1067هـ/ 1656م):

مؤرخ تركى. ولد بإستانبول، وحفظ القرآن الكريم، ودرس العربية والفقه والحساب، وعِنى عناية خاصة بالتاريخ والجغرافيا. صحب والده في أسفاره، حيث كان يعمل في خدمة الجيش العثمانى، فزار عددا من البلاد، ثم استقر في إستانبول منذ سنة (1055 هـ/ 1645م)، وانصرف إلى التدريس والتأليف، ومعظم مؤلفاته باللغة العربية. ويعد كتابه كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون أشهر مؤلفاته، وله أيضا : تقويم التواريخ، وسلم الوصول إلى طبقات الفحول، و تحفة الكبار في أسفار البحار.

وتُوفى حاجى خليفة بإستانبول.

2 شرف الدين يالتقايا في تصديره للكتاب ص 7 [م]

عرضها على العلماء فاستحسنوه غاية الاستحسان وطلبوا منه تبييضه، ففعل إلا أن المنية اخترمته ليقف عند أول مادة (دروس) من حرف الدال، وليتبقى البقية في مسود ا إلى الأبد.

سمى حاجي خليفة كتابه أولاً "إجمال الفصول والأبواب في ترتيب العلوم وأسماء الكُتاب" ثم عدلَ إلى "كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون"، جمع فيه لَونين من المعرفة الأول أسماء كافة العلوم والفنون المعروفة إلى عصره -قَدر استطاعته- فيعرف بالعلم ويذكر نبذة عن تاريخه وأبرز المؤلفات فيه، والثاني محاولة حصر كافة نتاج الحضارة الإسلامية من التصانيف في كافة فروع المعرفة من بدايتها حتى عصر المؤلف.

ويقدر ما ضمه الكتاب بنحو ثلاثمائة علم وفن، ونحو 15.000 من أسماء التصانيف، وما ينيف على 9.500 من أسماء المؤلفين.

ولم يقتصر في حديثه عن التصانيف -التي رتبها على حروف الهجاء- على ذِكْر اسم الكتاب واسم مؤلفه، بل ذَكر طَرفًا من ترجمة مؤلفه وتاريخ وفاته، وأول الكتاب[3]، وعدد أجزائه، وما عرفها من معلومات مكتبية متعلقة بالكتاب.

وقد رجع -بالإضافة إلى اطلاعه المباشر على التصانيف- على مؤلفات كثيرة استفاد منها في وضع كتابه، أبرزها:

كتاب "المطالب الإلهية" لملا لطفي (- 900هـ)، و"مفتاح السعادة" لطاش كبري زاده (-968هـ)، و"الفوائد الخاقانية" للمولى محمد أمين بن صدر الدين الشرواني (-1036هـ)، وقد ينقل عن "نوادر الأخبار في مناقب الأخيار" للمولى طاش كبري زاده، وغيرهم.

وقد حاول كثيرون عمل ذُيول على الكتاب تكمل ما فاته أو تذكر ما ظهر من الكتب بعده، منهم: محمد عزتي أفندي، المعروف ب: وِشنه زاده (-1092هـ) (ولم يبيضه)، وعربه جيلر شيخي إبراهيم أفندي (-1189هـ) وأحمد طاهر أفندي، المعروف بـ :

3 كان حاجي خليفة حريصاً على أن ينقل نص أول عبارة وردت في الكتب التي اطلع عليها، وهذا مفيد في التعرف على الكتاب إن سقطت لوحة عنوانها أو اختُلف في اسمها أو كتب عليها اسماً آخر، ... إلى غير ذلك من الفوائد، وقد ترك البغدادي ذلك.

حنيف زاده (-1217هـ) باسم "آثارنو" (ويحوي نحو 5.000 تصنيف)، وعارف حِكْمت بك (-1275هـ)، وأغا بزرگ الطهراني[4]، وغيرهم.

وللحسين العباسي النبهاني الحلبي (المتوفى بعد 1095هـ) كتاب "التذْكَار الجامع للآثار"[5] اختصر فيه عبارته وزاد عليه تصانيف كثيرة.

على أن أهم وأبرز وأكمل ذيول الكتاب هو «إيضاح المَكْنون في الذيل على كشف الظنون في أسامي الكتب والفُنون» لإسماعيل باشا البغدادي، الذي حاول أنْ يجمع فيه ما أُلف بالحروف العربية من مؤلفاتٍ عربية أو فارسية أو باللغة التركية العثمانية مِن صدر الإسلام إلى زمِنِه، مكملاً «كشف الظنون»، ليكونا معاً أجمع كتاب في أسماء الكتب المؤلفة (الببليوغرافيا) بالحرف العربي، فزاد علي البغدادي على حاجي خليفة ما يقَدر ب: 19.000 عنوان لكتبٍ لم ترِد في "كشف الظنون"، أو أُلفَت بعده وإلى زمِن البغدادي".

نهج البغدادي نهج حاجي خليفة في تقسيم الكتاب وطريقة عرض أسماء الكتب، وترتيبها – غالبا، وإن خالفه ففرق بين الهمزة والمدة بخلاف حاجي خليفة الذي ألحقها بالهمزة، بل تفَوق « إيضاح المكنون» على أصله في جودِة الترتيب، إلا أن البغدادي أهمل ذِكْر الفُنون واقتصر على أسماء الكتب فحسب، كما أهمل ذِكْر نص أوائل الكتب التي اطلع عليها بخلاف صنيع كاتب چلبي إلا في مواضع قليلة.

وتميز «إيضاح المكنون» بميزة جعلته من أشهر ذيول كشف الظنون، وذلك بحرصه علي ذِكر أسماء كتب معاصريه من المؤلفين. وقد كرر البغدادي بعض الكتب التي وردت في «كشف الظنون» تصحيحا لأسمائها أو لزيادةٍ تتعلق ا.[6]

والحق أن "كشف الظنون" -وإن اعتراه قصور في تصانيف فاتته أو أخطاء في أسماء أو

---

4 نُشر هذا الذيل بآخر طبعة يالتقايا (وهي الطبعة الشائعة للكتاب في آخر هدية العارفين للبغدادي).

5 توجد منه نسخة خطية كاملة في مكتبة يكي جامع بإستانبول رقم 815، وهو منسوب في فهرست المكتبة خطأ لمحمد بن إسحاق المعروف بابن النديم.

6 يراجع بحثنا المقدم لمجلة إسلامية المعرفة العدد 28، ص 227، عن كتاب (إيضاح المكنون) ضمن هذا الباب (التعريف بالتراث).

تواريخ وفيات أو تصحيف بعض الأسماء-[7] درةٌ من درر الإسلام النفيسة التي لا يستغنى عنها بحال، ولقد استفاد منه الكثير من أهل العلم منهم صديق حسن خان في كتابه "أبجد العلوم" -سار فيه على نهجه[8]، والكتاني في "الرسالة المستطرفة في مشهور كتب السنة المشرفة"، وغيرهما.

وهو أحد المصادر الهامة في توثيق نسبة الكتب لمؤلفيها وذلك بما حظي به من ثقة وشمول، وما امتاز به مؤلفه من سعة اطلاع، كما أن له قيمة مزدوجة فهو ببليوغرافيا ضخمة للمؤلفات باللغات الثلاثة العربية والفارسية والتركية العثمانية، احتوى على عدد كبير من التصانيف في فروع العلم المختلفة في القرآن والسنة وعلومهما، والفقه والأصول، وعلوم اللغة، وعلوم الآلة، والعلوم النظرية والعملية والتجريبية، وغير ذلك، وهو أيضاً موسوعة جامعة لكافة العلوم والفنون المعروفة إلى زمن المؤلف.

الكتاب عَنِي بالتراجم، وهو هام ومفيد في تراجم العثمانيين ومعاصري المؤلف ومن قارب عصره.[9]

ومن فوائد الكتاب تتبع المؤلفات المكتوبة في موضوع ما وإن كان هذا يحتاج إلى جهد في فهرسة الكتاب تسهل الأمر مثل الكتب المؤلف عن بني أمية مثلاً، أو عن الحجاج، أو عن المهدي ... إلخ على أن النشر الإلكتروني للكتاب سهل الأمر شيئاً ما وإن لم يغنِ عن ضرورة عمل كشافات لخدمة هذا الغرض.

---

[7] قال الكتاني في مادة (الأجزاء الحديثية) من الرسالة المستطرفة: "وقد ذكر طرفاً منها في "كشف الظنون" مرتباً لها على حروف المعجم على ما فيه من التخليط والتحريف".

وقال صديق حسن خان في أبجد العلوم 1 / 349 : "...هذا آخر ما نقلناه من كتاب عنوان العبر وديوان المبتدأ والخبر وقد نقله أيضا صاحب كشف الظنون لكن بالتخليص المخل والاختصار الممل فلم أعتمد عليه وأخذت من حيث أخذ مع زيادات زدناها".

[8] انظر : أبجد العلوم 2 / 8 (تصوير دار الكتب العلمية، بيروت).

والحق أن في كلام "كشف الظنون" على بعض العلوم إجمال اقتصر على ذكر العلم دون تفصيل، وقد فصل بعضها صديق حسن خان في أبجد العلوم، وكأن أبجد العلوم كتاب مبني على كشف الظنون يفيد منه ويبني عليه في جانب أقسام العلوم لا سرد التصانيف. مثلاً أبجد 2/ 341، 549.

[9] انظر مثلاً قوله "وكان فيضي على طريقة الحكماء، وكان وإخوانه معروفين بانحلال العقائد وسوء التدين والإلحاد والزندقة" (في ترجمة فيض الله بن مبارك، أبو الفضل، المعروف ب: فيضي الأكبر آبادي صاحب كتاب موارد الكلم)

ويقدم الكتاب تحت اسم كل فن أهم المؤلفات في هذا الفن، وهذا هام جدا، كما يقدم في التعريف بكل كتاب ما وصل إليه علمه من مؤلفات في شرح الكتاب أو اختصاره أو تلخيصه أو نظمه إلخ، فالكتاب سِجِلّ حافل حي للحركة العلمية للأمة الإسلامية في مؤلفا ا وبحوثها ودراسا ا المختلفة عبر العصور باللغات الثلاثة التي ألف علماء المسلمين (العربية، الفارسية، التركية العثمانية) وترد في الكتاب أراء يصعب العثور عليها في غيره.[10]

ولكشف الظنون طبعات منها طبعة جوستاف فُلوجل 1835م–1858م، في ليبزيج بترجمته اللاتينية، في سبع مجلدات، طُبع بآخر ا لد السادس ذيل حنيف زاده "آثارنو"، وفي آخر ا لد السابع فهرس كتب مدرسة الأزهر بمصر ومدرسة محمد بك أبي الذهب بمصر ومكتبة ردوس (كذا بتقديم الراء على الدال)، مع فهارس عدة مكتبات بإستانبول.

على أن أشهر طبعات الكتاب وأوسعها انتشاراً طبعة إستانبول عام 1360هـ-1362هـ (أعادت نشره مصورا عن هذه الطبعة: دار الفكر، بيروت 1402هـ/ 1982م، وغيرها من دور النشر) بعناية محمد شرف الدين يالتقايا.

وهي طبعة تقع في نحو سبعمائة صفحة من القطع الكبير، قسمت كل صفحة رين، وقدمت برسالة "كشف الظنون عن صاحب كشف الظنون" لآية الله شهاب الدين الحسيني المرعشي النجفي وتصدير ثمين للكتاب لمحمد شرف الدين يالتقايا، وألحق في آخره"ذيل كشف الظنون" تأليف: أغا بزرگ الطهراني رتبه وهذبه وأضاف إيه: محمد مهدي السيد حسن الموسوي.[11]

وللكتاب نسخة إلكترونية ممتازة منشورة ضمن برنامج (المُحدث).

وإن الحاجة لتدعو -بعد مضِي هذا الزمان الطويل على تأليف الكتاب- إلى تحقيقٍ علمي دقيقٍ لمادته تستفيد مما أخرجته المطابع اليوم من فهارس لمكتبات المخطوطات في

---

[10] منها قوله في تاريخ تأليف كتاب اللباب لابن الأثير أنه قد فرغ منه (في أواخر عمره) في جمادى الأولى عام 615هـ/ 1218م (1218): كشف الظنون 1 / 179.
وهو قول له أهميته، ولا ندري ممن أخذ حاجي خليفة هذا القول فابن الأثير لم يصرح به في كتابه ولا غيره -على حد علمنا-، فلعله وجد ذلك في إحدى النسخ الخطية للكتاب.

[11] في آخر هدية العارفين المطبوعة في المجلد الأخير من طبعة الكتاب (ص 6 : 115)

العالم، وما دفعته إلى العالم من مؤلفات قديمة وحديثة تفوق الحصر، وهو ما يفيد في تصحيح مادة الكتاب، ويفتح الباب أمام محاولة جادة لإكمال «إيضاح المكنون» بكتابٍ هو في واقع الأمر ذَيل على «كشف الظنون» نفسه، وقد بذل المحقق أبو الفداء سامي التوني (صاحب "جمهرة الأعلام" و"جامع التصانيف العربية") في هذا السبيل شوطاً بعيداً في كتابه "طرح الظنون عن كشف الظنون"، وهو مازال مخطوطاً، ولا نعلم للكتاب ذيلاً سواه.

مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري[1]

لما وقع الخلاف في هذه الأمة، وتعددت الفِرق المنتسبة للإسلام، وكثرت مقولا ا وآراؤها، احتاج الناس إلى ضبط شعبِهم وفروعهم، وتدوين أقوالهم وتصنيف آرائهم ومعرفة حججهم، ومن هنا نشأ ما عرِف بـ "علم مقالات الفرق"[2]، فوضعت المؤلفات في مقالات الفرق المختلفة، منها ما توسع ليشمل الملل والنحل عامة، ومنها ما اقتصر على الفرق الإسلامية خاصة، إلا أنه هذه المؤلفات وقع بينها اختلاف كثير فيما ساقوا من أقوال، كما وقع في بعضها قصور وتقصير، "على أن أجمع هذه الكتب وأبسطها في مقالات الناس المختلفين في أصول الدين كتاب أبي الحسن الأشعري: "مقَالات الإسلامِيين واختِلاف المُصلين"، وفيه من الأقوال وتحريرها ما لا يوجد في غيره، وقد نقل مذهب أهل السنة والحديث بحسب ما فهمه وظنه قولهم، وذكر أنه يقول بكل ما نقله عنهم".[3]

وقد بين أبو الحسن الأشعري ما دفعه لتأليف الكتاب فقال في صدر كتابه:

"أما بعد: فإنه لابد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات، ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات ويصنفون من النحل والديانات من بين مقَصر فيما يحكيه وغَالط فيما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين متعمد للكذب في الحكاية إرادة التشنيع على من يخالفه، ومن بين تارك للتقصي في روايته لما

---

1 هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، الأشعري، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري رضي الله عنه: مؤسس مذهب الأشاعرة. كن من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة، وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم، ثم رجع وجاهر بخلافهم، وتوفي ببغداد. قيل بلغت مصنفاته الثلاثمائة، منها: "الإبانة"، "مقالات الملحدين"، "اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع"، .... ولابن عساكر كتاب «تبيين كذب المفتري فيما نُسِب إلى الإمام الأشعري». وكانت حياته بين سنتي 260-324هـ ((874-936م)، وقيل غير ذلك.

(انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى 3 / 182، 190، 228، 4 / 174، 5 / 556، 7 / 120، نعمان الآلوسي: جلاء العينين ص 247: 255، الزركْلِي الأعلام 4 / 263.)

2 انظر: حاجي خليفة: كشف الظنون 1 / 14، صديق حسن خان: أبجد العلوم 1 / 65

3 ابن تَيمِية: منهاج السنة النبوية 6 / 303

يرويه من اختلاف المختلفين، ومن بين من يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجة تلزمهم به، وليس هذا سبيل الربانيين، ولا سبيل الفطناء المميزين، فحداني ما رأيت من ذلك على شرح ما التمست شرحه من أمور المقالات، واختصار ذلك، وترك الإطالة والإكثار".[4]

افتتح الأشعري كتابه -بعد خطبته القصيرة- بحديث موجز عن تاريخ الخلاف في الأمة الإسلامية، فذكر أول اختلاف وقع فيها بعد وفاة رسول الله ﷺ (وهو الخلاف على الإمامة، في حادث السقِيفَة)[5]، ثم الخلاف في عهد عثمان[6]، وعهد علي رضي الله عنهما[7]، ثم أفضى إلى موضوع كتابه.

توزع كتاب "مقالات الإسلاميين" لأبي الحسن الأشعري بين قسمين أساسيين، في الأول ساق الفرق الإسلامية وبين مذهبها وأقوالها، وفي القسم الثاني ساق المسائل الدقيقة التي وقع فيها الخلاف بين الفرق (وأكثرها خلافات بين المعتزلة خاصة).

قسم الأشعري أمهات الفرق الإسلامية عشر فِرق:

1. الشيعة 2. الخوارج 3. المرجئة، 4. المعتزلة، 5. الجهمية، 6. الضرارية والحسينية 7. البكرية 8. العامة 9. أصحاب الحديث 10. الكُلابية.

فَعرف بكل فرقة، وذَكَر اسمها -أو أسماءها- ومن تنتسِب إليه، وساق طَرفاً من تاريخها وظروف نشأ ا، ومجمل اعتقادها، ثم سرد الفِرق الفرعية لكل فِرقة من العشر الفِرق فصنع مع كل فرع ما صنعه مع الأصل.

---

4 أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين 1 / 33. (القاهرة: النهضة المصرية ط 2، 1389هـ/ 1969م).

5 **مقالات الإسلاميين** 1 / 39: 47.

6 السابق 1 / 49.

7 السابق 1 / 54: 64.

ولم يكن حديث الأشعري عن الفرق العشرة متوازناً من حيث الكم فقد اختصر وأوجز في بعضها وأفاض وأطال في البعض الآخر[8]، وكان للمعتزلة أوفى نصيب، ثم الشيعة، واقتصر حديثه عن أهل السنة على بضعة أوراق.

أما القسم الثاني من الكتاب -والذي استغرق نحو نصفه- فساق الحديث عن مسائل دقيقة وقع الخلاف فيها بين المتكلمين، وأكثرها بين المعتزلة، مثل: الجسم، الجوهر، الطفرة، وقوف الأرض، المداخلة والمكامنة وا اورة، الإنسان ما هو؟ الروح والنفس والحياة، الحواس، الحركات والسكون والأفعال، الأعراض، البقاء والفناء، الأضداد، الإدراك ... الخ.

ولقد كان اهتمام أبي الحسن الأشعري في كتابه متجها إلى ذكر المقالات المختلفة دون ذكر أدلتها، أو مناقشة هذه الأقوال، ولعل الاختصار هو ما دفعه لذلك، أو استغناء بكتابه المطول "المقالات الكبير"[9]، كما لم يتطرق إلى غير الفرق الإسلامية، لأنه خصها بكتابه الآخر "مقالات غير الإسلاميين"[10].

أما " أهل الحديث فلم يتقبلوا أبا الحسن الأشعري يوم ظهر بمذهبه الذي حاول به أن يوفق بين مذهب أهل السنة والعقل بما كان يتوقع، إما لأن نشأته في أحضان المعتزلة لم تكن لتزيل عنه أوهامهم وشكوكهم، وإما لأ م يمقتون مذاهب المتكلمين ولا يقبلون أن يلفظوا بعبارة من عبارا م التي أحدثوها، ويظهر أثر نفور أهل الحديث من الأشعري فيما ذكره ابن الجوزي فيما بعد عنه من "أن الأشعري ظل على مذهب المعتزلة زماناً طويلاً، ثم تركه وأتى بمقالة خبط ا عقائد الناس"[11].

---

[8] استغرق الحديث عن الجهمية صفحة واحدة (1 / 338)، وكذا العامة (ويريد بهم النساك والصوفية) (1 / 344)، والبكرية صفحتين (1 / 342: 343)، والضرارية والحسينية 4 صفحات (لهما معاً) (1 / 339: 342)، وأصحاب الحديث وأهل السنة 7 صفحات (1 / 345: 351)، والمرجئة 22 صفحة (1 / 213: 234)، والخوارج 44 صفحة (1 / 167: 212)، والشيعة 102 صفحة (1 / 65: 166)، والمعتزلة 104 صفحة (1 / 235: 338).

[9] انظر: ابن القيم: **الصواعق المرسلة** 2 / 782

[10] انظر: **مقالات الإسلاميين** 1 / 29

[11] محمد محيي الدين عبد الحميد: مقدمة تحقيق "مقالات الإسلاميين / الأشعري" 1 / 24. بتصرف.

أما ابن تيمية فقد أثنى على الكتاب وتحفظ على ما نسبه من مقالات لأهل السنة فقال: «ومن أجمع الكتب التي رأيتها في مقالات الناس المختلفين في أصول الدين كتاب أبي الحسن الأشعري، وقد ذكر فيه من المقالات وتفاصيلها ما لم يذكره غيره، وذكر فيه مذهب أهل الحديث والسنة بحسب ما فهمه عنهم وليس في جنسه أقرب إليهم منه، ومع هذا نفس القول الذي جاء به الكتاب والسنة وقال به الصحابة والتابعون لهم بإحسان في القرآن والرؤية والصفات والقدر وغير ذلك من مسائل أصول الدين ليس في كتابه، وقد استقصى ما عرفه من كلام المتكلمين، وأما معرفة ما جاء به الرسول من الكتاب والسنة وآثار الصحابة فعلم آخر لا يعرفه أحد من هؤلاء المتكلمين المختلفين في أصول الدين...، ونصر في الصفات طريقة ابن كُلاب لأ ا أقرب إلى الحق والسنة من قولهم (أي: من قول المعتزلة)، ولم يعرف غيرها، فإنه لم يكن خبيراً بالسنة والحديث وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم وتفسير السلف للقرآن، والعلم بالسنة المحضة إنما يستفاد من هذا، ولهذا يذكر في المقالات مقالة المعتزلة مفصلة يذكر قول كل واحد منهم وما بينهم من النـزاع في الدق والجل... فإذا جاء إلى مقالة أهل السنة والحديث ذكر أمراً مجملا يلقى أكثره عن زكريا بن يحيى الساجي، وبعضه عمن أخذ عنه من حنبلية بغداد ونحوهم، وأين العلم المفصل من العلم ا مل وهو يشبه من بعض الوجوه علمنا بما جاء به محمد ﷺ تفصيلاً وعلمنا بما في التوراة والإنجيل مجملاً لما نقله الناس عن التوراة والإنجيل، فهكذا معرفته بمذهب أهل السنة والحديث مع أنه من أعرف المتكلمين المصنفين في الاختلاف بذلك»[12].

وقد عرِف الكتاب قديماً، فقد أشار إليه الأشعري نفسه في كتابه "العمد" فقال: "...وألفنا كتاباً في مقالات المسلمين يستوعب جميع اختلافا م ومقالا م"[13]، كما ذكره ونقل عنه وأحال إليه كثيرون، منهم: ابن عساكر[14]، الرازي[15]، والتاج السبكي[16]،

[12] **منهاج السنة النبوية** 5 / 275: 279

[13] انظر: ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص 130: 131.

[14] تبيين كذب المفتري ص 131

[15] في "نهاية العقول" انظر: ابن تَيمية: **درء تعارض العقل والنقل** 1 / 93

[16] **طبقات الشافعية الكبرى** 3 / 361

وعضد الدين الإيجي[17] وابن تيمية[18]، وابن قيم الجوزية[19]، وابن فرحون[20]، والذهبي[21]، وابن جماعة[22]، والبغدادي[23]...، غيرهم.

وقد نشر الكتاب بتحقيق هلموت ريتر بإستانبول سنة 1348هـ/ 1929م: 1349هـ/ 1930م، ثم أعاد نشره في فيسبادن (بألمانيا)، الطبعة الثانية سنة 1383هـ / 1963م.

كما حققه الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، ونشرته مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية سنة 1389هـ/ 1969م، وتقع في جزأين يضمهما مجلد واحد، 363 صفحة، وهي طبعة جيدة، مصححة، محلاة بتعليقات وشروح هامة، وإن كان الكتاب بحاجة إلى الفهارس الفنية للأعلام، والتصانيف، والبقاع، واللغة، والمصطلحات، والشعر، هذا بالإضافة إلى النذر اليسير الواقع فيه من القرآن والحديث.

وللكتاب نسخة إلكترونية تجارية على الأسطوانة المدمجة CD "مكتبة العقائد والملل" إصدار شركة التراث (بعمان، الأردن).

---

17 **المواقف** 3 / 564

18 ابن تَيمِية: منهاج السنة النبوية 2 / 104، 217، 552، 5 / 275: 279، 6 / 303، "النبوات" ص 159: 160، مجموع الفتاوى 4 / 52، 5 / 90، 5 / 124، 185، 229، 286، 7 / 613، 12 / 203، بيان تلبيس الجهمية 1 / 380، 397، 558، 2 / 27، **الفتاوى الكبرى** 5 / 72، 342، ...

19 ابن قيم الجوزية: **حادي الأرواح،** ص 15، تهذيب سنن أبي داود 13 / 36 (مع عون المعبود، المدينة: المكتبة السلفية)

20 الديباج المذهب 1 / 195

21 العلو للعلي الغفار ص 217

22 **إيضاح الدليل** ص 25، 27، 37

23 **الفرق بين الفرق** ص 24